

DIANÉ COLLINSON
ROBERT WILKINSON

Mic dicționar de filozofie orientală

NEMIRA

dictionarele
NEMIRA

Lucrarea oferă, sub forma unor monografii dispuse pe secțiuni, date despre viața și opera a treizeci și cinci de gânditori de primă importanță, aparținând unor tradiții foarte diferite între ele, dar în general catalogate drept orientale. Secțiunile sunt: filozofia islamică, indiană, tibetană, chineză și japoneză, iar galeria filozofilor prezentați începe cu figurile semi-legendare ale istoriei vechi și se încheie cu liderii politici ai lumii contemporane, precum Mahatma Gandhi sau Mao Zedong. Fiecare monografie cuprinde datele biografice ale gânditorului prezentat, direcțiile principale ale gândirii acestuia, idei și termeni esențiali care îl caracterizează și citează pasaje definitorii din textele sale. Articolele sunt însoțite de note și de o bibliografie selectivă care oferă posibilitatea lecturilor suplimentare.

Diané Collinson & Robert Wilkinson

DICȚIONAR DE FILOZOFI ORIENTALI

Traducere din limba engleză de FELIX OPRESCU



1999

Coperta colecției: DAN ALEXANDRU IONESCU

DIANÉ COLLINSON & ROBERT WILKINSON
THIRTY-FIVE ORIENTAL PHILOSOPHERS

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București
Tel.: 668.54.10; 668.70.51; 223.48.54, Telefax: 668.70.51
Clubul cărții: C.P. 26-38, București
nemira@dnt.ro
http://members.xoom.com/nemira/index.htm

ISBN 973-569-311-1

Introducere

Această carte oferă cititorului interesat informații de bază asupra a treizeci și cinci de gânditori pe care cultura occidentală i-a clasat de obicei împreună sub denumirea (generică) de *orientali*, cu toate că aparțin unor tradiții diferite.

O informație importantă: o astfel de clasificare este simplistă, întrucât estompează distincțiile între câteva școli de gândire, unele diferite între ele tot atât de mult ca și școlile occidentale. Am organizat materialul, cu excepția celui asupra filozofiei islamice, pe capitole geografice, ce corespund, în mare, cu organizarea după tradiția filozofică. În fiecare capitol, materialul este aranjat cronologic, iar pentru simplificare toate datele sunt conforme calendarului creștin.

Există o caracteristică generală a acestor tradiții, cel puțin a celor pre-moderne, prin care diferă de gândirea filozofică a Vestului (începând cu Renașterea): lipsa separării căutărilor filozofice de cele teologice. Majoritatea filozofilor occidentali de astăzi consideră obiectul lor ca fiind diferit de religie – ceea ce nu era cazul, de exemplu, în Evul Mediu. Distincția aceasta a apărut în tradițiile orientale foarte recent. Astfel că filozofia orientală este, în mod necesar, profund influențată de ideile religioase. În lucrarea de față, accentul este pus pe aspectul filozofic (în sensul occidental) al operei celor analizați, dar orientalii ar putea considera această distincție ca lipsită de importanță.

Cartea aceasta nu se pretinde a fi o istorie a școlilor de gândire examinate – ar trebui câteva biblioteci pentru aceasta, fie și numai pentru sursele primare. Scopul nostru a fost să indicăm liniile cele mai importante și influente ale gândirii fiecărui filozof, cu referire la operele sale principale. Am dori ca din citirea textelor consacrate fiecărui grup de filozofi să rezulte caracteristicile fiecărei tradiții.

Fiecare articol are același plan: o scurtă descriere a liniei principale a filozofului considerat, informații asupra vieții sale și expuneri concise ale unor aspecte centrale ale gândirii lui, cu referințe la obiect asupra altor filozofi. Acestea se referă nu numai la alți gânditori orientali, dar și la filozofi din tradiția occidentală: aceleași probleme filozofice au generat adesea răspunsuri asemănătoare – pe cele mai importante le-am indicat în text. Întrucât, cum am

arătat, gânditorii studiați aparțin mai multor tradiții, am introdus pe scurt informația istorică și filozofică de bază necesară grupului de gânditori luat în considerare. Nici un filozof în viață nu a fost inclus în lucrare.

La sfârșitul fiecărui articol am introdus informații care pot ghida cititorul interesat către studii mai detaliate. Există note – la care se referă cifrele din text – apoi detalii privind principalele scrieri ale filozofilor. o listă a altor filozofi tratați în această lucrare, a căror gândire este legată în vreun fel de cea a filozofului studiat și, în sfârșit, o listă de cărți pentru un studiu mai profund.

La sfârșitul cărții există un scurt glosar de termeni filozofici care conține scurte explicații asupra termenilor de specialitate care apar de mai multe ori în carte (în mai multe limbi, când este cazul). De cele mai multe ori a fost posibil să dăm o scurtă explicație a unui astfel de termen la prima sa folosire în text, dar nu am putut să o reluăm la fiecare utilizare ulterioară. Acești termeni apar deci imprimați cu caractere speciale la prima lor apariție într-un articol, iar aceasta indică faptul că ei sunt explicați în glosar. Termenii din glosar nu trebuie considerați ca explicații finale sau complete ale noțiunilor descrise. Glosarul are numai scopul să informeze cititorul nefamiliarizat cu termenii filozofici.

Una din greutățile care apar în fața celor care studiază gândirea orientală este varietatea de sisteme de transcriere a diferitelor limbi orientale, în principal araba, pali, sanscrita, tibetana, chineza și japoneza. Alegerea noastră în acest domeniu a inclus concilierea unor considerații precum ușurința, pronunțabilitatea și autoritatea științifică. Am urmat opțiunile familiare erudiților precum Wade-Giles pentru chineză, sistemul Willie pentru tibetană etc.

Nu am ezitat totuși să ne îndepărtăm de sistemele agreate în scopul unei lecturi mai facile. În virtutea faptului că sistemele alternative pot da naștere unor transcrieri foarte diferite, am optat, pentru a ușura folosirea bibliografiei, ca în note să includem diferitele transcripții. Cuvintele din limbi străine sunt tipărite cu italice, cu câteva excepții: Coran, Vedanta, Zen. Destul de des termenii importanți au fost traduși într-un număr de limbi străine, în special datorită răspândirii budismului. În text și în glosar am folosit următoarele prescurtări pentru limbile din care provin termenii: A = arabă; C = chineză; J = japoneză; P = pali; S = sanscrită; T = tibetană. În unele cazuri, am folosit numai un singur termen – astfel Zen este totdeauna folosit cu numele său japonez, deși rădăcinile sale sunt în gândirea chineză și indiană. Aceste cazuri sunt desemnate în detaliu în text.

Pentru a păstra dimensiunile cărții, am omis unele figuri precum cea a filozofului tibetan Tsong kha pa (1357-1419), a gânditorului islamic Ibn Arabi (116-1240) și ale reprezentanților unor școli budiste precum Hua Yen sau școala Țării Pure. Credem totuși că figurile pe care le-am prezentat permit sesizarea bogăției, subtilității și adâncimii acestor tradiții filozofice.

DIANE COLLINSON
ROBERT WILKINSON

ZOROASTRU
(ZARATHUSTRA)
(aproximativ între 1500-1100 î.Hr.)

Concepția zoroastriană despre existența umană este, în esență, una optimistă, la care credincioșii au aderat chiar și în timpuri de persecuții severe.

Zoroastru a fost un profet din vechiul Iran (Persia) care pretindea că vorbește direct cu Dumnezeu[1]. Învățătura sa proclama o luptă veșnică între bine și rău; el considera că ființele omenești sunt libere să aleagă între bine și rău. S-a spus că el a fost primul profet al monoteismului, întrucât a refuzat politeismul religiei iraniene arhaice și i-a ridicat pe unii dintre **ahura** (zei) la rangul de divinități supreme. Afirmația potrivit căreia zoroastrismul este o formă de monoteism este discutabilă, ea constituind de altfel subiectul unei lungi controverse științifice care se află departe de a fi încheiată[2]. Doctrina lui Zoroastru este cuprinsă în șaptesprezece psalmi – **gathas** – care se consideră a fi opera sa și care, împreună cu scrierile liturgice, sunt părți din Avesta, cartea sfântă zoroastriană din care s-au păstrat doar fragmente.

Deși există puține lucruri certe despre zoroastrism, este evident că a fost o doctrină importantă și influentă. A fost religia națională a Imperiului Persan între secolele al III-lea și al VII-lea d.Hr., pierzându-și puterea după atacul devastator al invadatorilor musulmani, dar supraviețuind unui mileniu de persecuții, aderenții săi trăind în mici enclave în locuri ascunse sau în deșert. În secolul al X-lea d.Hr., mulți zoroastrieni s-au adunat în India, îndeosebi în jurul Bombayului, și au devenit cunoscuți ca parși (persani). Ideile de bază ale zoroastrismului despre bine și rău, cer și iad, judecată de apoi, înviere și libertate au influențat învățăturile iudaismului, creștinismului și islamismului.

Există multă incertitudine asupra biografiei lui Zoroastru, dar se pare că a trăit cândva între 1500 și 1100 î.Hr., în timpul marilor migrații iraniene și indiene, ca și al conflictelor dintre păstorii pașnici și bandele jefuitoare de nomazi. Sistemul de credințe religioase în care Zoroastru a crescut era bazat pe un mit al creației care vedea lumea ca generată de zei dintr-o materie primară și trecând prin șapte stadii de dezvoltare. Această cosmogonie afirma că, odată stabilite ordinea și viața omenească în centrul lumii create, echilibrul fizic și psihic poate fi menținut doar prin sacrificii aduse zeilor. Zoroastru a moștenit preoția în această religie și a avut geniul să o reformeze astfel încât să-i permită să se dezvolte în mod consistent și vital.

Se pare că Zoroastru şi-a petrecut viaţa adultă în nord-estul Persiei, fiind obligat să călătorească, după eşecul primelor sale eforturi misionare, în căutarea unui conducător puternic care să-i accepte credinţa şi să-l protejeze. Se istoriseşte că el s-a stabilit în nord-est după ce l-a convertit pe conducătorul regiunii, Vishtaspa, însănătoşindu-i calul favorit când acesta părea a fi pe moarte. Există o anumită incertitudine asupra acestei şederi a lui Zoroastru în nord-est deoarece imnurile şi psalmii – *gathas* – ce-i sunt atribuite sunt scrise într-un limbaj ce se presupune că era utilizat în partea nord-vestică a Iranului.

Tot tradiţia ne informează că naşterea lui Zoroastru a fost însoţită de miracole şi că o protecţie divină l-a ferit de forţele rele. Se pare că a fost solitar în copilărie, iar în tinereţe a fost educat pentru preoţie. A avut prima viziune şi chemare profetică la treizeci de ani, apoi şi-a început misiunea de învăţător. Pentru a se pregăti, a petrecut un timp singur pe un munte şi se spune că, timp de două săptămâni, când spiritul său comunica cu Dumnezeu, corpul său se afla inert pe munte. Primele sale învăţături misionare au fost respinse, iar el a fost ridiculizat şi supus violenţei. Apoi, însănătoşirea calului lui Vishtaspa a dus nu numai la convertirea conducătorului, dar şi la adoptarea oficială a credinţei sale de către întregul regat. Legenda povesteşte că a fost asasinat la bătrâneţe, pe când se ruga, şi astfel s-a împlinit profeţia că el va trăi exact şaptezeci şi şapte de ani.

Cum s-a mai menţionat, s-a afirmat că prezentarea lui Zoroastru ca profet al monoteismului este incorectă. Eroarea a fost răspândită în mare măsură de cartea lui Martin Haug, un filolog care a tradus *gathas* în 1850 şi le-a considerat drept transpunerea credinţei şi doctrinei zoroastriene[3]. Haug a interpretat *gathas* ca incluzând un monoteism strict şi o respingere a sacrificiilor rituale, un punct de vedere total contrar tradiţiei şi practicii parşilor din India secolului al XIX-lea, care au audiat conferinţele lui Haug ca să înveţe istoria propriei lor religii.

După Mary Boyce, Haug şi-a întemeiat hermeneutica în întregime pe unul sau două puncte filologice privind traducerea fără a lua în considerare tradiţia vie şi scrierile secundare disponibile.

Când, în 1880, E.H. West a tradus un număr considerabil de scrieri auxiliare din literatura zoroastriană, consultând preoţii *parşi* şi luând în considerare practicile curente, a rezultat o concepţie întrucâtva diferită a zoroastrismului, mai fidelă tradiţiei împământenite de credinţă în dualism, ceea ce a condus la o înţelegere diferită a *gathas* faţă de cea propusă de Haug[4].

Problema principală în dezbatere este cea care rezultă din contradicţia dintre afirmarea de către Zoroastru a dualismului fundamental al cosmosului şi interpretarea ulterioară a teologiei sale ca monoteistă. Ea aduce în prim-plan unele dificultăţi care i-au preocupat din toate timpurile pe teologii zoroastrieni. De exemplu, dacă se consideră că zoroastrismul postulează existenţa a două principii, cel al binelui şi al răului, apare problema dacă acestea sunt într-adevăr în întregime deosebite unul de altul şi apoi cea a statutului şi originii fiecăruia dintre ele. Dacă se spune că ambele principii sunt divinităţi şi sunt separate, atunci fie monoteismul nu există, fie trebuie reinstituit

prin invocarea și descrierea unei divinități finale care să transceandă atât binele, cât și răul. Dacă se susține că binele este suprem, atunci atât prezența și puterea răului, cât și relația sa cu binele trebuie să fie lămurite în mod satisfăcător, iar incertitudinile asupra monoteismului rezolvate.

Se pot trage foarte puține concluzii sigure asupra caracterului exact al gândirii lui Zoroastru, dar acest lucru nu este surprinzător, ținând seama de sursele incomplete și de greutățile de traducere. Ceea ce s-a păstrat din propriile sale scrieri, *gathas*, ca și restul Avestei pot fi traduse în diferite feluri. Fragmentele din Avesta constau din scrieri de-a lungul câtorva secole, cuprinzând modificări și dezvoltări impuse de preoții și credincioșii mai multor generații. Rezultatul este un corp liturgic și doctrinal în bună parte nesistematizat, uneori ambiguu și inconsistent, și care trebuie privit în relație cu practica actuală zoroastriană. Orice încercare de a prezenta ideile lui Zoroastru trebuie să țină seama de mediul său.

Zeul binelui al lui Zoroastru, Singurul Zeu Adevărat, pe care el pretindea că l-a văzut în viziunile sale, este Ahura Mazda. Opus lui Mazda este Angra Mainyu, personificarea răului. Mazda reprezintă tot ceea ce este creativ, savoarea vieții, tot ce favorizează adevărul, ordonarea blândă a vieții și grija pentru pământ și creaturile sale. Prin contrast, Angra Mainyu reprezintă distrugerea, neadevărul și vărsarea de sânge, stilul agresiv de viață al jefuitorilor nomazi, opus celui al păstorilor stabili. Aceste două entități derivă din două tipuri de zei, *ahura* și *daeva*, care fuseseră afirmate de către politeismul indo-iranian, respins de Zoroastru. El i-a repudiat pe *daeva* ca reprezentanți ai răului și minciunii, iar dintre *ahura* l-a considerat pe Ahura Mazda ca Singurul Zeu Adevărat.

În acest punct, interpretările zoroastrismului încep să difere. Există pasaje în Yasna, liturghia zoroastriană, care descriu două Spirite, unul care alege Răul și altul care alege Binele. Astfel:

> „La începutul existenței, Sfântul a vorbit celui ce este Răul: nici gândurile, nici învățătura, nici voințele sau alegerile noastre, nici cuvintele, nici faptele, nici convingerile, nici măcar sufletele noastre nu se vor potrivi."[5]

Ceea ce nu este clar în acest text este relația celor două Spirite cu Mazda. Spiritul Bun este numit uneori fiul lui Mazda, iar cele două Spirite sunt într-un caz descrise ca gemene. Dar aceasta înseamnă că atât Spiritul Răului, cât și Spiritul Binelui sunt în aceeași măsură creațiile lui Mazda, o concluzie care nu este întru totul acceptabilă întrucât pare că atribuie crearea Răului unui Dumnezeu care este în întregime bun. O rezolvare a dificultății, derivată direct din fragmente ale *Yasnei*, este acceptarea faptului că Mazda a creat două spirite care și-au ales liber drumurile. Se poate astfel înțelege că Spiritul care alege Răul nu a fost creat ca un Spirit Rău, ci ca unul cu libertate de alegere. Comentatorii au arătat că Zoroastru nu-i atribuie niciodată răul lui Dumnezeu[6].

Cei care sunt în favoarea unei interpretări strict monoteiste a învățăturii lui Zoroastru citează pasaje din *Yasna* în care Ahura Mazda este descris, de exemplu, drept „creatorul tuturor lucrurilor prin Duhul Sfânt"[7]. Cei ce consideră dualismul ca punct esențial al zoroastris-

mului insistă – fără a nega supremaţia lui Mazda – asupra opoziţiei dintre Bine şi Rău, dintre Mazda şi Angra Mainyu, care se regăseşte în toată învăţătura profetului. Aceştia din urmă ţin seama de catehismul arhaic al zoroastrismului care spune:

> „Nu mă îndoiesc că există doar două principii primare, unul Creator şi altul Distrugător."

şi arată că în aceşti termeni – antagonici – au fost concepute viaţa religioasă şi practica în zoroastrism. Astfel, într-un eseu publicat în 1978, Mary Boyce susţine:

> „Într-un fel, crezând numai într-o Fiinţă veşnică, necreată, care este demnă de adoraţie, Zoroastru a fost monoteist, cu o idee despre Dumnezeu tot atât de înaltă ca şi cea a oricărui profet evreu sau arab. El a fost de asemenea un dualist întrucât vedea o coexistenţă a lui Ahura Mazda cu o altă Fiinţă necreată, malefică şi nedemnă de a fi adorată."[8]

Boyce arată, de asemenea, că doctrina lui Zoroastru nu-i detronează în întregime pe ceilalţi ahura care, în politeismul indo-iranian, stau alături de Ahura Mazda.

Creând lumea, Mazda a creat de asemenea „Nemuritorii Binefăcători", şase divinităţi minore care-l asistă în distrugerea răului şi în perfecţionarea lumii. Acestor fiinţe – deşi inferioare lui Ahura Mazda – li se acordă devoţiune şi rugăciune. Ele personifică atributele lui Mazda: Înţelepciune, Dreptate, Fermitate, Adevăr, Totalitate, Loialitate. Acestea sunt legate de asemenea de aspecte ale creaţiei fizice, astfel ca lumea să fie conectată la virtuţile şi puterile pe care ele le reprezintă. Zoroastru sprijină vechiul mit al creaţiei împărţite în şapte etape: prima conţine un înveliş al cerului, făcut din piatră, a doua – lumea din interior, a treia – apa din înveliş, apoi pământul întins, urmat de o plantă, un animal şi un om, în centrul pământului. Se credea că zeii sacrificaseră aceste fiinţe, cauzând astfel înmulţirea lor şi începutul ciclului vieţii şi morţii.

Pe scurt, zoroastrismul tradiţional propovăduieşte că Ahura Mazda este divinitatea supremă, în întregime bună, chiar dacă nu şi omniprezentă. Angra Mainyu este o forţă activă a răului îndreptată împotriva binelui şi căreia trebuie să i se opună rezistenţă cu hotărâre şi curaj. S-a afirmat că aceasta este, poate, cea mai raţională soluţie a problemei răului prezentată vreodată[9].

Este probabil că până la mijlocul secolului al XIX-lea, când au apărut studiile lui Haug, iar parşii din India au resimţit presiunile reformatoare exercitate de religiile monoteiste, zoroastrismul s-a dezvoltat ca o religie dualistă plină de forţă care asigura un cadru de înţelegere pentru oameni şi viaţa lor. Deşi multe dintre detaliile doctrinelor originale sunt astăzi pierdute, este clar că principalele concepţii filozofice ce se regăsesc în acestea rezultă din cele mai nobile aspecte ale naturii umane: dragostea de libertate, bucuria de a munci, simţul comunităţii, curajul în faţa răului şi o conştiinţă a tainei creaţiei şi binelui care se exprimă într-o grijă senzuală faţă de lume şi creaturile sale.

În secolul al XX-lea au rămas puţini parşi care să urmeze zoroastrismul. Există mici grupuri de două sau trei mii de credincioşi la Londra, Los Angeles sau Toronto.

Cele mai mari comunități, fiecare de câte 17 000 de adepți, se află în Bombay (India) și în Iran. Acestea respectă ritualurile stabilite de Zoroastru: un scurt timp de rugăciune de cinci ori în fiecare zi și șapte sărbători în fiecare an dedicate lui Ahura Mazda, celor șase Nemuritori Binefăcători și celor Șapte Creații. Cea mai importantă dintre aceste sărbători este No Ruz, Anul Nou, serbată la echinoxul de primăvară. Ea sărbătorește viața nouă a primăverii și ideea învierii cu flori, haine noi și ouă vopsite.

Puternica influență a zoroastrismului este evidentă mai ales în secta iudaică a manuscriselor de la Marea Moartă, care susține o doctrină dualistă privind crearea celor două Spirite, aproape identică cu doctrina zoroastriană. Practica zoroastriană de a te ruga de cinci ori pe zi a fost adoptată de musulmani, iar etica sa a fost comparată cu Cartea Proverbelor din Biblie.

NOTE

1. În practica modernă, religia derivată din învățătura lui Zoroastru este numită Mazdaism, după felul în care aceasta este denumită de către adoratorii lui Ahura Mazda, „Domnul Înțelept" al lui Zoroastru. Întrucât acest articol este orientat mai mult spre bazele teoretice decât spre practicile religioase, „zoroastrism" a fost utilizat ca un termen descriptiv general.
2. Pentru o controversă despre zoroastrismul inițial, vezi Julian Baldick, „*Mazdaism ('Zoroastrianism')*", în Steward Sutherland, Leslie Houlden și Friedhelm Hardy (ed.), *The World's Religions*, London, Routledge, 1988, pp. 552-568.
3. Vezi M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, 3rd edn., London, Trubner, 1884, repr. Amsterdam, Philo Press, 1971.
4. Vezi eseul „*Zoroastrianism*" de Mary Boyce, în John R. Hinnells (ed.), *A Handbook of Living Religions*, Harmondsworth, Penguin, 1984, repr. 1991, pp. 171-190.
5. *Yasna* 45.2.
6. Vezi, de ex., R.F. Zaehner (ed.), *Encyclopaedia of Living Faiths*, 4th edn., London, Hutchinson, 1988, p. 204.
7. *Yasna*, 44.7.
8. Vezi Mary Boyce, „*Spanning East and West: Zoroastrianism*", în Whitfield Foy (ed.), *Man's Religious Quest*, London, Croom Helm și The Open University Press, 1978, p. 608.
9. *Op. cit.*, p. 607.

SCRIERI ZOROASTRIENE

Darmesteter, J. (trans.), *Zend-Avesta*, Oxford, Clarendon Press, Sacred Books of the East series, 1889-1887, retipărit Delhi, Motilal Banarsidass, 1965.

Duchesne-Guillemin, J., *The Hymns of Zarathustra*, trans. M. Henning, London, Murray, 1932.

BIBLIOGRAFIE

Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, vol. I, Leiden, Bull, 1975.

Dabu, K.S., *A Handbook of Information on Zoroastrianism*, Bombay, R.M. Mehta Educational Trust, 1969.

Duchesne-Guillemin, J., *Religion of Ancient Iran*, trans. K.M. Jamasp Asa, Bombay, Tati Press, 1973.

Hinnells, J.R., *Zoroastrianism and the Parsis*, London, Ward Lock Educational, 1981.

Moulton J.E., *Early Zoroastrianism*, Amsterdam, Philo Press, 1972.

Zaehner R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1975.

Filozofia islamică – Introducere

Filozofia islamică își precizează orientarea și capătă forță în secolul al VIII-lea d.Hr., o dată cu apariția traducerilor textelor grecești în limba arabă. În secolele al IV-lea și al V-lea, un număr considerabil de lucrări, multe dintre ele consacrate medicinei, au fost traduse din greacă în siriană de către creștinii sirieni, dar traducerea acestora în arabă nu a început decât în 750 d.Hr., când un grup de învățați sirieni a fost invitat în acest scop la Curtea din Bagdad. În secolul al IX-lea, o școală de traducători și savanți, cunoscută drept Casa Înțelepciunii, a fost înființată la Bagdad.

Scrierile lui Platon, Aristotel și ale neo-platonicienilor au devenit familiare gânditorilor și, ulterior, lumii occidentale, în mare măsură grație eforturilor acestor oameni.

Natura filozofiei islamice timpurii a fost influențată de doi factori importanți, fiecare cu propria lui complexitate internă. Primul dintre aceștia este teologia scripturilor islamice, care tratează fiecare aspect al culturii musulmane, inclusiv instituțiile sale politice, juridice și sociale. Această teologie a fost inițial propovăduită de Profetul Mahomed (circa 570-632 d.Hr.), care se considera trimisul lui Dumnezeu și purtătorul cuvintelor exacte ale Acestuia, cele ale Coranului. Coranul afirmă că mesajul său este universal și că Mahomed este ultimul Profet.

El instituie doctrina celor „Cinci Stâlpi", o doctrină practică ce le impune musulmanilor să mărturisească public, cel puțin o dată în viață, faptul că „Nu există alt zeu decât Dumnezeu, iar Mahomed este Profetul său"; să se roage de cinci ori în fiecare zi; să plătească *zakat*, o taxă în beneficiul nevoiașilor; să postească în timpul Ramadanului – a noua lună a anului lunar – și să meargă în pelerinaj la Mecca, cel puțin o dată în viață. Alte reguli și obiceiuri pentru viața de zi cu zi, cunoscute sub numele de ***sunnah*** (literal, „cărarea bătută"), se bazau pe exemplul Profetului și erau păstrate cu sfințenie în ***hadith***, o serie de precepte considerate conforme faptelor și spuselor lui Mahomed. *Sunnah* și *hadith* aveau o strânsă legătură cu jurisprudența islamică.

Către secolul al VIII-lea, s-au conturat două școli principale de teologie islamică: *Mutazila*, școală raționalistă ai cărei adepți considerau că rațiunea poate descoperi adevăruri confirmate de revelație pentru că Dumnezeu nu acționează în mod rațional, și *Sunni*, ce se opunea

raționalismului primei școli, susținând că Dumnezeu nu se supune nici unei norme, că faptele devin bune sau rele prin hotărârea Acestuia și că voința divină este inaccesibilă rațiunii. În mare, asupra acestei structuri culturale complexe, bazată pe credință și dogmă, dar capabilă de dinamism intern, și-a exercitat influența gândirea filozofică greacă.

Al doilea element care a imprimat filozofiei islamice caracterul său distinct a fost, în bună parte, un accident al istoriei intelectuale. Printr-o eroare de atribuire, o parte a Eneadelor neo-platonicianului Plotin a fost atribuită lui Aristotel și a devenit cunoscută sub numele de „Teologia lui Aristotel". În consecință, unele idei platoniciene și neo-platoniciene au fost asimilate cu cele ale lui Aristotel, astfel încât filozofia greacă a fost văzută și tratată de către traducătorii ei ca fiind mai unitară decât era în fapt. Aceasta înseamnă că filozofii arabi ai acelor timpuri au presupus că, în studiul scrierilor grecești, aveau de-a face cu un corp de gândire coerent, conținând un puternic element mistic derivat din întreaga filozofie greacă. De fapt, misticismul care i-a atras era mai degrabă caracteristic neo-platonismului decât întregii filozofii grecești. Dar tocmai cu acest misticism neo-platonist, filozofia islamică își găsește cele mai strânse afinități și, astfel, își construiește propria sa viziune asupra dezvoltării în relație cu filozofia greacă.

Sarcina asumată de primii filozofi ai Islamului a fost aceea de a arăta modul în care revelațiile incontestabile ale Coranului pot fi armonizate cu concluziile filozofiei elenice și chiar întărite de aceasta.

Între secolele al IX-lea și al XII-lea, îndeplinirea acestei sarcini nu numai că a consacrat o tradiție filozofică, dar, de asemenea, a determinat, în timp, înflorirea unei noi gândiri filozofice occidentale.

Traduceri din scrierile grecești au pătruns în Occident începând cu prima jumătate a secolului al XII-lea; dar aceasta nu a determinat numai existența unei influențe a filozofiei aristoteliene, sau grecești în general, pentru că gândirea ce era astfel transmisă se încadra în contextul eforturilor intelectuale ale filozofilor islamici de a reconcilia rațiunea și credința, eforturi pe care teologii și filozofii occidentali urmau să le facă și ei în secolele următoare, urmând exemplul unor musulmani precum al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali și Ibn Rushd.

În ultima parte a secolului al IX-lea, filozoful și teologul al-Ghazali a pus sub semnul întrebării raționamentul predecesorilor săi, nu prin reafirmarea întâietății credinței, ci prin argumente care subminau acele exagerări și răstălmăciri ale dogmei Coranului. El a adoptat învățăturile sufismului, sectă islamică ce practica un ascetism sever în căutarea unei comuniuni mistice cu Dumnezeu. Însă, în ciuda apărării savante a sufismului făcute în scopul concilierii acestuia cu principalul curent al doctrinei islamice, în Asia de Vest s-a instituit un sistem de educație islamică extrem de rigid și de bine organizat în *madrasa*, sau colegii, care s-au înmulțit rapid. Manualele standard de teologie, etică, drept și Coranul garantau o uniformitate a educației, o acceptare necondiționată a autorității și, cu timpul, o scleroză a vieții intelectuale. Sufismul a supraviețuit și s-a dezvoltat pe căi diferite, dar, în unele dintre manifestările sale,

el a fost denaturat de falşi înţelepţi şi vindecători ce au exploatat pietatea naturală a oamenilor simpli prin trucuri şi pseudomiracole. Abia în secolul al XVIII-lea se remarcă o renaştere a doctrinelor fundamentale ale Islamului timpuriu şi, în rândurile teologilor şi filozofilor, o preocupare evidentă de a menţine un echilibru între raţiunea şi revelaţia divină.

În secolul al XX-lea, filozofia şi cultura islamică au primit provocarea unor idei şi moduri de viaţă faţă de care, până atunci, păstraseră o anumită distanţă. Îndeosebi, Islamul trebuia să-şi definească o atitudine faţă de rapidele schimbări tehnologice şi, în acelaşi timp, o strategie politică de supravieţuire. Filozofii săi au căutat să cultive un oarecare dinamism în gândirea islamică, lucru clar exprimat în filozofia lui Muhammad Iqbal (1876-1938), care considera că atât raţionalismul grec, cât şi misticismul sufit au exercitat o influenţă negativă asupra Islamului. Iqbal a folosit atât ideile lui Henri Bergson, filozoful francez al devenirii, cât şi dialectica hegeliană pentru a crea o sensibilitate mai dinamică în sânul filozofiei islamice.

În ultimii ani, filozofii islamici au lucrat pe un front larg, cuprinzând atât politica, etica, metafizica, metodologia şi teologia, cât şi studiul critic al tradiţiei islamice medievale. Scopul lor fundamental a rămas neschimbat: a arăta că Islamul, ca formă totală de viaţă, este compatibil cu alte moduri de viaţă din lumea contemporană.

MAHOMED
PROFETUL
(570-632 d.Hr.)

Mahomed a inițiat mișcarea islamică, ce s-a răspândit din Arabia sa natală în aproape toată lumea. Scopul său principal a fost consacrarea monoteismului, în locul politeismului dominant din timpul său, și propovăduirea unei supuneri depline în fața Dumnezeului unic. Mărturisirea musulmană de credință spune că „nu există alt zeu decât Dumnezeu și Mahomed este Profetul său". Cuvântul **Islam** înseamnă „supunere", iar **musulmanii** sunt „cei ce se supun". Scripturile islamice – Coranul – sunt considerate de către musulmani drept înseși cuvintele infailibile ale lui Dumnezeu.

Ceea ce cunoaștem despre Mahomed este datorat, în bună parte, lui Ibn Ishaq, autor al unei istorii a vieții Profetului, scrisă în secolul al VIII-lea d.Hr.[1] S-a născut în tribul Quraysh, în jurul anului 570, în apropiere de Mecca – un oraș consacrat ca sanctuar și loc de pelerinaj. Mecca fusese înființată de către monoteiști dar, în vremea nașterii lui Mahomed, devenise predominant păgână și politeistă. Copilăria profetului nu a fost liniștită. Copil fiind, a fost adoptat de niște oameni săraci. S-a întors apoi la mama sa, care a murit când el avea șase ani. După doi ani, timp în care s-a aflat în grija bunicului său, el a fost trimis la un unchi, Abu Talib, la care a rămas pentru restul anilor săi de formare. Tânăr, a devenit agent comercial al unei văduve bogate, Khadija, cu care apoi s-a căsătorit. Deși se povestea despre lumina cerească văzută de mama sa, la naștere, în jurul capului copilului, despre binecuvântarea unui călugăr creștin, despre tendința sa spre singurătate și reflecție, el nu se manifestă ca profet până la maturitate.

Mahomed și-a descoperit chemarea în jurul vârstei de patruzeci de ani, în timpul unei ceremonii religioase anuale. Exista obiceiul de a petrece o lună în fiecare an pe muntele Hira, de multe ori cu familia, pentru a distribui hrană săracilor. Într-o noapte, Mahomed l-a visat pe îngerul Gabriel, care l-a învățat cuvintele ce fac acum parte din capitolul al nouăzeci și șaselea al Coranului:

> „Spune în numele Domnului creator
> care l-a făcut pe om din cheaguri de
> sânge..."

Peste vreo zece zile, alte revelații i-au fost trimise de Dumnezeu, prin intermediul lui Gabriel, în vis. Mahomed a visat, de asemenea, despre o vizită la Ierusalim pentru a-i întâlni pe Abraham, Moise și

Isus. Toate acestea l-au determinat să-și înceapă misiunea de a predica monoteismul, mai întâi în familia și tribul său, apoi poporului și pelerinilor de la Mecca. Se pare că a fost foarte intrigat, inițial, de visele sale, dar apoi încrederea în misiunea sa i-a crescut – mai ales când i s-a confirmat că descrierea Ierusalimului din visul său (nu fusese niciodată acolo) era corectă. Încurajat de aceasta și de continuarea viselor revelatorii, el a început să propovăduiască unui cerc mai larg. Astfel Islamul s-a dezvoltat, de la aceste începuturi modeste, ca o mișcare și un mod de viață de o imensă influență și putere.

Succesul remarcabil al misiunii lui Mahomed trebuie apreciat ținând seama de condițiile existente în Arabia și în vecinătatea ei în acel timp. Această țară, în mare parte deșert, era în secolul al VI-lea populată de triburi nomade, aflate într-un conflict continuu. Datorită absenței unei puteri centrale capabile să mobilizeze și să organizeze o forță de luptă puternică, Arabia nu reprezenta o adevărată amenințare pentru teritoriile învecinate, în afara unor expediții ocazionale de jaf. Chiar politeismul ei tradițional începuse să resimtă influența monoteistă a evreilor și creștinilor. Poate că acest tablou, al unei țări întinse, dar dezorganizată, l-ar fi putut determina pe un observator perspicace să presupună că Arabia va cădea repede pradă puterilor externe invadatoare și că, în cazul în care monoteismul va fi adoptat, acesta va fi fie creștinism, fie iudaism. Evenimentele care au urmat au contrazis total orice ipoteză de acest gen.[2]

Misiunea lui Mahomed a fost probabil ușurată de către străbunicul său Hashim, care, folosind drept centru Mecca, a transformat tribul Quraysh într-o influentă comunitate negustorească organizând expediții de caravane de două ori pe an și obținând protecție pentru negustorii săi în teritoriile Imperiului Roman și, mai apoi, în cele ale Persiei, Yemenului și Ethiopiei. Hashim a menținut tradiția familială de protejare a pelerinilor care vizitau Mecca și nu a încercat să intervină în ritualurile lor păgâne. Mahomed a fost astfel moștenitorul unui sistem comercial sigur și extins și al unei tradiții liberale în cadrul propriei sale comunități. Când misiunea s-a dezvoltat și el a început să predice împotriva politeismului, au apărut tensiuni. Triburile s-au regrupat pe măsură ce unii dintre membrii lor au adoptat noul monoteism. Cei a căror opinie diferea de cea a conducerii tribului nu se mai aflau în siguranță nici măcar în interiorul propriului lor grup. Mahomed se afla în siguranță în sânul comunității Quraysh, dar, pentru a-și proteja adepții, îi trimite în Ethiopia, unde era deja foarte apreciat. El a căutat apoi să-și întărească influența ca predicator itinerant, dar cu puțin succes, până când a întâlnit șase membri ai tribului Khazraj în orașul Yatrib. Cu aceștia a ajuns la o înțelegere surprinzătoare – ei îi vor oferi protecție necondiționată, chiar în fața atacurilor propriului său trib Quraysh. Discipolii săi din Mecca au pornit și ei către Yatrib, în timp ce el a rămas așteptând porunca lui Dumnezeu pentru a-i urma. „Emigrarea" sa – Hegira – a avut loc în 622, la doisprezece sau cincisprezece ani după prima sa întâlnire în vis cu îngerul Gabriel. Hegira marchează primul an al erei musulmane și începutul calendarului musulman.

Profetul a trăit în Yatrib în ultimii zece ani ai vieții sale. În acest timp, el a terminat redactarea Coranului. Îngerul

Gabriel a continuat să-i apară în vise, revelându-i detalii asupra ritualurilor de rugăciune și post, de curățare, de adorare și pelerinaj. Un an după Hegira, s-a hotărât ca musulmanii să se întoarcă spre Mecca și nu spre Ierusalim. Șapte ani mai târziu, în timpul rugăciunii, Mecca a fost recâștigată și, curățată de politeism, a devenit în totalitate musulmană.

După Hegira, orașul Yatrib a devenit cunoscut sub numele de Medina. Adepții lui Mahomed din Medina au fost numiți ***ansar***, cei care ajută, iar cei ce au venit cu el de la Mecca, ***muhajirun***, emigranții. Misiunea lui Mahomed a căpătat acum un caracter militant și politic fățiș. Adepții Profetului formau o comunitate, instituită printr-un document redactat special în acest scop. Acesta le cerea să supună orice dispută apărută între ei judecății lui Mahomed și deci a lui Dumnezeu. Regulile de conducere și mai ales cele pentru ducerea războiului au fost stabilite și așa a început cucerirea sudului Arabiei. La moartea lui Mahomed, în 632, în al unsprezecelea an al *Hegirei*, dominația musulmană se întindea la nord, către Imperiul Roman. Evreii arabi și, într-o anumită măsură, creștinii au rezistat acestei expansiuni, dar fără să însemne într-adevăr ceva în fața acestui val extrem de puternic.

În secolul al VIII-lea, Islamul s-a răspândit în Asia, în special în centrul ei, și Spania. În secolul al XI-lea s-a propagat prin turci către sudul Rusiei, India și Asia Mică. S-a extins către bazinul Nigerului, iar în secolul al XIV-lea, a devenit dominant în Balcani și s-a răspândit în China. A dispărut aproape total din Spania în secolul al XV-lea, iar în secolele al XIX-lea și al XX-lea influența sa în Balcani a fost drastic redusă. Este înfloritor azi în multe părți ale Africii și chiar în unele regiuni ale Americii de Nord și Sud, iar în anii '90 a început să se reafirme în Albania.

Mahomed s-a considerat un simplu recipient și canal de transmisie a scripturilor islamice însă deține un loc special în seria profeților monoteiști recunoscuți de Islam pentru că a fost ultimul într-o succesiune precum Noe, Abraham, Moise și Isus. Această poziție i-a fost acordată în contextul unei credințe ce considera că lumea are o viață de șase sau șapte mii de ani – deci în timpul său se scurseseră deja cinci sau șase mii de ani din viața lumii. Revelarea Coranului lui Mahomed era văzută ca o culminare a seriei revelațiilor, urmând celei a Pentateucului lui Moise și a Evangheliei lui Isus. Potrivit credinței musulmane, Mahomed este ultimul mesager al lui Dumnezeu înaintea sfârșitului lumii.

Scrierile ce constituie Coranul au fost adunate într-o versiune recunoscută, curând după moartea lui Mahomed, în timpul domniei celui de-al treilea calif, Uthman (644-656). Mai târziu, în secolul al X-lea, au mai apărut unele modificări minore. Coranul are 114 capitole sau ***sura***, aranjate astfel încât *sura* cu mai multe versuri le preced pe cele cu mai puține.[3] Toate aceste *sura* au fost ordonate astfel fie la Mecca, fie la Medina. Recitările din Coran încep întotdeauna cu „Dumnezeu a spus", ceea ce subliniază rolul lui Mahomed ca transmițător mai mult decât ca autor al scripturilor. Structura conținutului Coranului reflectă geneza și dezvoltarea Islamului. În mare, primele părți se ocupă de măreția și puterea lui Dumnezeu, ultimele cu probleme juridice și directive de conducere

a comunității. Tema lor dominantă este unirea credincioșilor într-o supunere totală față de Dumnezeu, al cărui cuvânt este mai presus de orice îndoială. Practica islamică de a memoriza Coranul întărește absoluta acceptare a doctrinei. Prin învățare și recitare, preceptele cuprind mintea și inima credinciosului, îndrumându-i gândurile și acțiunile.

La câtva timp după ce Mahomed a început să predice public, dar înainte de *Hegira*, a avut loc incidentul „versetelor satanice". El se referă la *sura* 53, denumită și „Steaua", despre care se spune că ar fi spus inițial că trei zeițe păgâne, al-Lat, al-'Uzza și Manat – cu sanctuare nu departe de Mecca –, erau împuternicite să intervină pe lângă Allah. Comentatorii au arătat că Mahomed a mărturisit aceste revelații într-o vreme când căuta să convertească unii negustori și că mesajul a determinat într-adevăr aceasta. Însă, mai târziu, îngerul Gabriel i-a arătat lui Mahomed că acel mesaj îi fusese „pus pe limbă" de către diavol și că cele trei zeițe

„nu sunt decât nume pe care tu și părinții tăi le-au inventat: Allah nu le-a dat nici o putere."[4]

Cosmogonia Coranului descrie creația ca fiind formată din șapte „pământuri", cuprinse unul în altul sub șapte raiuri situate la fel. Ultimul pământ este lăcașul diavolului. Omenirea locuiește pe pământul cel mai de sus, iar raiul cel mai de jos este cerul de deasupra acestui pământ. Al șaptelea și cel mai îndepărtat rai este Paradisul. Dumnezeu este omniprezent, atotputernic, atotștiutor și nevăzut. Orice posibilitate ca divinitatea sa să cuprindă o treir , sau orice altă multiplicitate este respinsă întotdeauna. În al doilea *sura* al Coranului este scris:

„Ei zic: Allah are un fiu. Ferească Dumnezeu! Al său este tot ce există în cer și pe pământ: toate i se supun. Creatorul cerurilor și al pământului! Când hotărăște un lucru nu trebuie să spună decât «să fie» și acesta este."

Allah al Coranului este ascuns, misterios și întru totul altceva, „neavând nevoie de lume", deși cunoaște și influențează fiecare detaliu al creației.[5]

Mahomed a fost profet, nu filozof. Dar orice declarație influentă, de felul celei pe care a făcut-o referitor la Dumnezeu, univers și relația acestora cu omenirea, este totdeauna obiectul unei examinări critice din partea scepticilor și al unei justificări de către credincioși. De aici rezultă o rafinare a conceptelor și ideilor, precum și metode de analiză și discuție. Și astfel se dezvoltă filozofia. Gândirea islamică inițială era teologică în primul rând și era dominată de dezbaterea dintre gânditorii progresiști, care erau dispuși să supună revelația cercetării raționale, și elementele conservator-ortodoxe care priveau orice cercetare de acest fel ca pe o impietate. Ambele poziții erau înrădăcinate în teologie și amândouă aveau de înfruntat dificultăți privind interpretarea poruncilor și legislației pentru probleme a căror soluție nu se află în Coran. Discuția tindea să se concentreze asupra gloriei și puterii absolute ale lui Dumnezeu și asupra relației de totală obediență a oamenilor față de Dumnezeu. Într-un asemenea context apar discuții despre voința liberă, întrucât autoritatea absolută a lui Dumnezeu pare a sugera absența libertății de alegere din partea subiectului. În Islam, presupunerea ce stă la baza tuturor acestor dezbateri este cea conform căreia politica, filozofia, legile

și fiecare aspect al vieții sociale emană din și depind de Dumnezeul unic.

Dezbaterea internă nu a fost singurul stimul critic pentru dezvoltarea filozofiei. Cucerirea arabă a Alexandriei în anul 641 a însemnat deschiderea gândirii musulmane către cercetare în multe domenii în secolul al VII-lea. Alexandria era centrul principal al studiului filozofiei grecești și în contact cu centre mai mici ca Siria și Irak. Astfel teologia dogmatică a Islamului a trebuit să facă față la comentarii grecești, creștine, evreiești și altele și să construiască o justificare rațională pentru scripturile coranice.[6] Schimbul liber al ideilor și doctrinelor de tot felul a fost în mare măsură facilitat de traducerile entuziaste, în cele două secole de după moartea lui Mahomed, a lucrărilor grecești de medicină, știință și, mai apoi, de filozofie în limba arabă. Aceasta a dus la îmbogățirea vocabularului limbii arabe, ca și a gândirii musulmane cu idei ale filozofiei grecești, mai ales cu cele ale lui Platon, Aristotel și ale neo-platonicienilor. La începutul secolului al IX-lea drumul era pregătit pentru apariția primului filozof important musulman: prințul arab Ya'qub ibn-Ishaq al-Kindi.

NOTE

1. Această operă se numește *Sira* sau *Sirat*. A fost tradusă în engleză sub titlul: *The Life of Muhammad* (v. bibliografie).
2. Vezi, de exemplu, remarcile din Michael Cook, *Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 11.
3. S-au făcut numeroase încercări de a reordona *sura*, dar se pare că nu există o ediție critică standard a Coranului.
4. Vezi pp. 112, 113 (*sura* 53) în ediția Penguin a Coranului trad. de N.J. Dawood, Harmondsworth, 1959.
5. *Sura* 3.
6. Vezi introducerea în filozofia islamică a acestei lucrări, p. 12.

SCRIERI

Mahomed a afirmat că el a fost transmitătorul, nu autorul Coranului. Există numeroase traduceri. Ediția citată mai jos dă numerotarea tradițională a *surelor*.

The Koran, trad. N.J. Dawood, Harmondsworth, Penguin, 1959.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rushd, Muhammad Iqbal.

BIBLIOGRAFIE

Cook, Michael, *Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, Past Masters Series, 1983.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, London, Longman, 1983.

Goldhizer, I., *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Guillaume, Alfred, *Islam*, Harmondsworth, Penguin, 1956.

Guillaume, Alfred (trans.), *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford, Oxford University Press, 1955.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1987; 1st ed., 1962.

AL-KINDI
(circa 812-873)

al-Kindi a fost primul filozof arab important. El a fost un scriitor enciclopedic: două sute patruzeci și două de scrieri îi sunt atribuite, deși puține mai există. Opera sa se ocupă de logică, aritmetică, metafizică, muzică, geometrie, astronomie, medicină, politică, teologie, alchimie și meteorologie. A încurajat puternic și a participat la mișcarea ce s-a dezvoltat în secolele al VIII-lea și al IX-lea pentru a traduce scrierile gânditorilor greci și indieni în arabă și a căutat mereu, cu ajutorul cunoștințelor sale complete asupra raționalismului grecesc, să ofere justificări filozofice dogmei islamice.

Informațiile asupra vieții lui al-Kindi sunt puține. Era prinț, născut în cetatea Basra din Mesopotamia, din alesul trib sud-arabic Kindah, în timpul în care tatăl său era guvernatorul cetății al-Kufa. Tânăr fiind, s-a stabilit la Bagdad, centrul culturii islamice, unde a lucrat sub patronajul diferiților califi ce se succedau la tron. Se povestește despre un incident nefericit în care doi curteni din Bagdad, ostili ideilor sale, au inițiat o intrigă în urma căreia el a fost privat de bogata sa bibliotecă pentru o vreme. Despre caracterul său se spune că era întrucâtva dificil, chiar josnic. Într-o carte scrisă cu puțin timp înaintea morții sale, *Cartea Nefericirilor*, el este descris ca zgârcit.[1]

Filozofia lui al-Kindi, deși clar islamică în caracterul ei, datorează mult ideilor aristotelice și neo-platoniciene care-i influențează puternic pe gânditorii islamici în secolul al IX-lea și dau posibilitatea metodelor și conceptelor filozofiei grecești să exprime ideile musulmane. El definește filozofia în general drept „cunoașterea realității lucrurilor, după capacitățile oamenilor" și metafizica drept „cunoașterea Primei Realități care este cauza fiecărei realități".[2] În tradiția teologiei islamice, el a aderat la doctrina *Mutazilită*. Mutazila era un grup musulman care s-a format către anul 720, acesta separându-se în urma disputei asupra credinței sau necredinței unui musulman păcătos. Ei doreau ca un astfel de păcătos să fie considerat drept „reprobabil". De pe această poziție grupul a elaborat o teologie rațională și scolastică numită Kalam. Aceasta afirmă unitatea absolută a lui Dumnezeu și consideră că lumea nu este veșnică, ci a fost creată. Mutazila afirmă, de asemenea, libertatea voinței, arătând că justiția divină cere condiția libertății omului. Ei afirmă că binele și răul pot fi cunoscute prin rațiune și

independent de orice cunoaștere revelată. Aceste idei i-au șocat pe islamicii ortodocși care susțineau că Dumnezeu nu a lăsat nimic voinței umane, determinând fiecare detaliu și eveniment din univers: „îi conduce pe cei pe care îi dorește și îi respinge pe ceilalți" și recreează universul după voința sa în fiecare moment. Adoptând credința mutazilită conform căreia Dumnezeu a creat lumea din neant, al-Kindi pare să fi acceptat teza neo-platoniciană după care realitatea este o revărsare perpetuă (Teologia lui Aristotel) și o emanare de la Dumnezeu mai degrabă decât produsul unui act de creație. Ceea ce el nu spune este: cum se pot accepta două interpretări contradictorii ale universului?[3]

Gândirea lui al-Kindi, ca și întreaga filozofie musulmană originară, a fost influențată de traducerea unei opere filozofice în mod fals atribuite lui Aristotel. Este vorba de *Theologica Aristotelis* (Teologia lui Aristotel), care a fost tradusă în arabă la cererea lui al-Kindi aproape în același timp cu *Metafizica* lui Aristotel. S-a dovedit ulterior că *Theologica* este o parafrază a cărților IV, V și VI ale *Eneadelor* lui Plotin – ea explică doctrina neo-platoniciană a Emanației în detaliu, expunând o cosmologie în care Unul, Cauza cauzelor, generează întregul univers printr-un proces de emanare din esența divină. Filozofia lui Plotin rezultă din cea a lui Platon, Plotin fiind șeful școlii filozofice ce s-a dezvoltat în primele patru secole ale erei creștine, cunoscută sub numele de Școala neo-platoniciană. Plotin a produs un sistem metafizic riguros ale cărui teme dominante sunt Unul, Principiul Intelectual și Sufletul. Sufletul este central în filozofia lui Plotin și este conceptul care ne permite să înțelegem viziunea lui asupra realității și locul ființei umane în aceasta. În sistemul său, ultima realitate este Unul, inefabilul, necunoscutul, ce se află dincolo de existență fiind în același timp sursa acesteia. Mai prejos de Unul, în ierarhia realității, Plotin pune Principiul Intelectual caracteristic cunoașterii și gândirii. Principiul Intelectual se situează deasupra Sufletului, dar Sufletul are capacitatea de a ajunge la cunoaștere împins de Principiul Intelectual.

Plotin folosește cuvântul „suflet" referitor atât la sufletul lumii, cât și la suflete individuale. El consideră că trupul ce se supune sufletului intră în armonie cu cele mai înalte elemente ale realității și este capabil să se apropie de o stare de unire cu Sufletul lumii sau realitatea ca întreg. Dar un suflet dominat de trupul său își pierde unitatea cu Sufletul lumii și se dispersează printre lucrurile individuale care îl subjugă. Ultima stare mistică este uniunea completă cu Unul, o unitate în care sufletul este în final separat de orice materie. Emanarea lucrurilor din Unul apare dintr-o gradație de la lumina strălucitoare a acestuia la materialitatea fărâmițată a lucrurilor.

Luată în totalitate, această realitate ierarhizată este cea mai bună și completă expresie a Unului. Deci, realitatea, ca întreg, este lumea cea mai bună posibilă, chiar dacă unele părți individuale sunt mai puțin perfecte. Dar, spune Plotin, este totdeauna posibil ca o parte mai puțin perfectă să obțină o excelență proprie, compatibilă cu unitatea totală. Astfel, materia, deși are un statut inferior, este stofa necesară întrupării formelor de la

un nivel superior, iar o întrupare fericită a unei forme este utilă sufletului în ridicarea sa la un nivel superior.[4]

Atât orientarea, cât și detaliile ideilor lui Plotin l-au atras pe al-Kindi, preocupat de dezvoltarea unei analize filozofice raționale a teologiei islamice. În special teza lui Plotin despre interdependența lucrurilor în lume, ce ar forma împreună cea mai bună din lumile posibile, a fost deosebit de importantă pentru el, întrucât i-a arătat o cale de a rezolva o problemă ridicată de monismul islamic – problema răului într-o realitate care este concepută ca fiind produsul exclusiv al unui Dumnezeu bun. Plotin susține, în acord cu Aristotel, că sufletul este principiul vieții și „forma rațională" a speciilor cărora le este propriu, definindu-le și conferindu-le esență. Afirmând aceasta, el pare a fi de acord cu teza lui Aristotel că trupul și sufletul formează o singură substanță. În același timp, el adoptă înțelegerea platoniciană a sufletului ca fiind separat: uniunea sa cu un trup organic este contingentă și temporară, iar legătura sa adevărată este cu sferele cerești incoruptibile. Din acest punct de vedere, substanța sufletului este asemănătoare cu substanța creatorului, așa cum lumina soarelui este asemănătoare cu soarele.

al-Kindi a inițiat o concepție privind atributele lui Dumnezeu, adoptată apoi de mulți filozofi musulmani. El a susținut că principalul atribut al lui Dumnezeu este unitatea și că orice lucru ce are unitate o are de la Dumnezeu. Unitatea divinității este simplă – fără materie, formă și care nu poate fi clasificată în nici un fel. Dumnezeu face lucrurile din nimic, acesta fiind sensul primar al acțiunii. Acțiunile aparente ale oamenilor sunt pur și simplu derivate, fiind de fapt efectele pasive ale acțiunii primare. Concepția sa despre acțiunea secundară arată clar că el caută să reconcilieze credința islamică în controlul absolut al lui Allah cu perspectiva greacă asupra universului ce susține existența unui lanț cauzal de transformări și accidente. Tensiunile între concepția lui al-Kindi asupra unui Dumnezeu imanent și atotpătrunzător – care este totuși transcendent și indescriptibil – garantează desfășurarea unei dezbateri filozofice virtual continue în tradiția filozofiei musulmane.

al-Kindi a fost urmat de filozofi precum al-Farabi, Ibn Sina și al-Ghazali, care, până la urmă, au devenit mai cunoscuți decât el. Dar fundamentul pe care l-a oferit filozofiei arabe și, mai ales, înțelegerea necesității de a stabili atât o bază rațională, cât și una revelată pentru doctrina islamică au inspirat și au influențat semnificativ gândirea celor ce i-au moștenit ideile. În una din operele sale de început, el a scris câteva cuvinte care rezumă sensul secolelor înfloririi filozofiei islamice:

> „Este bine să arătăm cea mai înaltă recunoștință celor ce au contribuit, fie și cu puțin, la dezvăluirea adevărului, ca să nu mai vorbim despre cei ce au făcut atât de mult pentru aceasta. Nu trebuie să ne fie rușine să recunoaștem adevărul și să ni-l însușim din orice sursă ar proveni, chiar dacă ne este transmis de generațiile trecute sau de popoare străine. Pentru cel ce caută adevărul nimic nu este mai valoros decât adevărul însuși; adevărul nu înjosește și nu coboară în nici un fel pe cel ce îl caută, ci îl înnobilează și îl onorează."[5]

NOTE

1. Autorul *Cărţii Mizeriilor* a fost al-Jahiz, care a trăit pe la mijlocul secolului al IX-lea.
2. În *Filozofia primă*, citată în Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London, Longman, 1983, p. 70.
3. Există o prezentare completă a doctrinei Mutazilite în W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962, partea a II-a, p. 7.
4. Pentru o prezentare mai completă a lui Plotin, v. Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, London, Routledge, 1988, pp. 26, 27.
5. Citat în Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.

SCRIERI

al-Kindi a fost autorul primei lucrări metafizice în limba arabă, tradusă de Alfred A. Ivry: *al-Kindi's Metaphysics*, New York, Albany State University Press, 1963.

Există un text în arabă care cuprinde 24 de texte filozofice și științifice:

Rasa'il al-Kindi al-falasafiyyah, ed. și int. Abd al-Hadi Abu Ridah, 2 vol., Cairo, 1950-1953.

Vezi de asemenea:

„Tratatul lui al-Kindi despre intelect", trad. R.J. McCarthy în *Islamic Studies*, vol. 3, nr. 4, 1964, pp. 119-149.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Mahomed, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rushd, Muhammad Iqbal

BIBLIOGRAFIE

Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, cap. 11.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1962; ed. revăzută, 1987.

AL-FARABI
(circa 870-950)

al-Farabi a fost cunoscut drept „al doilea maestru", Aristotel fiind primul. El a devenit faimos ca logician dar a fost, de asemenea, și fizician, metafizician, astronom și muzician. A expus logica aristotelică în lumea arabă și a scris comentarii asupra lui Platon și Aristotel. El a căutat să realizeze o reconciliere a acestor două filozofii – platoniciană și aristoteliană – și o sinteză a filozofiei și religiei. Propria sa gândire își are rădăcinile în ideile și metodele aristoteliene, dar opera sa, asemenea lucrărilor tuturor filozofilor arabi ai timpului, arată influența ideilor neo-platoniciene. al-Farabi este considerat fondatorul neoplatonismului arab, care a culminat cu filozofia lui Ibn Sina, cunoscut în Occident sub numele de Avicenna. Opera sa este semnificativă deoarece insistă asupra rațiunii mai mult decât asupra revelației.

Se crede că al-Farabi era de origine turcă. Numele său sugerează că ar veni din localitatea Farab, în Transoxiana. Se spune că a copilărit la Damasc, lucrând ca paznic al unei grădini în timpul zilei și citind noaptea filozofie la lumina unei torțe. A învățat logica de la un celebru logician creștin, un nestorian numit Yuhana ibn-Haylan, dar apoi și-a îmbogățit cunoștințele de filozofie la Bagdad în preajma lui Bishr Matta ibn Yumes, un savant aristotelian, de asemenea creștin. al-Farabi a fost atras de aspectele teoretice și practice ale vieții politice și și-a petrecut anii următori la Alep, la Curtea lui Sayf-al-Danla, dar nu se știe în ce calitate. Unele texte sugerează că a fost o persoană retrasă, cu maniere simple, ceea ce nu corespunde cu alte descrieri care-l prezintă drept muzician, interesat de politică și guvernare. A murit pe la optzeci de ani, se crede că în urma unui accident sau atacat fiind de hoți, pe când călătorea în apropierea Damascului.

După cucerirea islamică a Siriei, Egiptului, Mesopotamiei și Persiei, care a avut loc în anii ce au urmat morții profetului Mahomed (570-632), numeroase texte filozofice grecești precum și scrieri ale gânditorilor indieni, creștini și evrei au fost traduse în limba arabă. Elementul neo-platonician, deja menționat în gândirea lui al-Farabi, provine îndeosebi dintr-o carte atribuită pe atunci lui Aristotel. Cartea era cunoscută drept *Theologica Aristotelis*, dar era de fapt o traducere a trei cărți din *Encadele* lui Plotin, opera majoră a neo-platonismului.[1] Ca rezultat, expunerea lui al-Farabi despre ceea ce

credea a fi bazele metafizicii aristotelice este plină de idei neo-platoniciene, cea mai semnificativă dintre ele fiind considerarea universului ca o emanație a Unului.

Spiritul gândirii lui al-Farabi este cel mai bine pus în lumină în *Opinii asupra locuitorilor Cetății Virtuoase*, lucrare în care sinteza teologiei islamice cu filozofia aristoteliană, platoniciană și neoplatoniciană este expusă în modul cel mai clar. Compusă din trei părți, lucrarea a fost inspirată de analiza statului ideal făcută de Platon în Republica. Prima parte expune metafizica predominant aristoteliană a lui al-Farabi, a doua psihologia sa, iar a treia teoria structurii corpului politic. O concepție unitară a realității, bazată pe monoteismul teologiei islamice, dă coerență întregii lucrări. În viziunea sa asupra lucrurilor, al-Farabi se folosește cu măiestrie de doctrina neoplatoniciană a Emanației expusă în *Theologica Aristotelis*. O consecință a monismului lui al-Farabi a fost viziunea sa asupra structurilor politice ca extrapolări ale sistemului metafizic care-l vede pe Dumnezeu ca o unitate, ca Prima Cauză a tuturor lucrurilor și ca intelectual prin esență. La această concepție despre Dumnezeu s-a adăugat versiunea lui al-Farabi a doctrinei neo-platoniciene a Emanației, care considera că universul este generat de natura divină ce se revarsă într-o superabundență de ființă.

Potrivit concepției lui al-Farabi asupra cosmosului, prin emanația sau întruparea naturii divine sunt create, succesiv, zece Inteligențe care dau naștere corpurilor cerești, tuturor planetelor, stelelor și Lunii. al-Farabi susține că Dumnezeu este o ființă necesară, o entitate unică și simplă în mod absolut, din care nu poate izvorî decât un singur lucru. Acesta este Prima Inteligență ce emană din Dumnezeu în virtutea autocunoașterii Acestuia, deoarece pentru Dumnezeu a gândi un lucru înseamnă a-l crea. Odată creată Prima Inteligență, apare o situație de dualism: Prima Inteligență nu este, asemenea lui Dumnezeu, o ființă necesară, ci una posibilă, creată de Acesta. Acest dualism primar inițiază un nou proces de evoluție. Prima Inteligență dă viață unei a Doua Inteligențe, care este realitatea sa, și, de asemenea, primei și celei mai înalte sfere – posibilitatea sa. Procesul continuă, fiecare Inteligență producând o alta și, în același timp, o sferă sau o planetă până când sunt nouă corpuri cerești și zece Inteligențe. În spațiile celeste, emanația are loc de sus în jos, iar în cele terestre de jos în sus. În vârful ierarhiei cerești se află Dumnezeu, cel ce conduce fără să fie condus de nimeni; la baza ierarhiei pământene este acela ce este supus fără să supună pe nimeni. Această concepție este, în mare, în acord cu teoriile astronomice ale lui Ptolemeu, unde cosmosul este format din nouă sfere concentrice ce se află într-o mișcare perpetuă în jurul Pământului. al-Farabi scrie:

> „Din Prima emană existența celei de-a doua, care este – și ea – o substanță necorporală, ce nu e făcută din materie. Ea își gândește esența și o gândește pe Prima. Ceea ce gândește despre propria esență este chiar esența sa. Ca rezultat al gândirii sale asupra Primei ființe, o a treia ființă este creată, iar ca rezultat al materializării în esența sa specifică, existența Primului Cer rezultă în mod necesar."[2]

În sistemul ierarhic imaginat de al-Farabi, pământul este creat și guvernat de sfera Lunii și de cea de-a Zecea Inteligență. Din aceasta izvorăște materia primă ce dă naștere celor patru elemente – aer, foc, pământ și apă – și tuturor combinațiilor lor, culminând cu neamul omenesc. În filozofia islamică, Inteligența Activă este deseori identificată cu arhanghelul Gabriel, îngerul despre care se crede că i-ar fi împărtășit lui Mahomed cuvintele Coranului. Planeta sublunară, Pământul, aspiră la o cunoaștere mai înaltă și la perfecțiune și se mișcă în căutarea lor. Celelalte planete și sfere și Inteligențele aspiră și ele către ce le este superior și, astfel, se mișcă în căutarea Primului Motor ce este imobil.

Concepția sa emanaționistă asupra naturii lucrurilor constă într-o sinteză a unor concepte filozofice și teologice privind natura realității. Se dă o explicație rațională asupra modului în care unitatea absolută a lui Dumnezeu a putut genera multiplicitatea cosmosului. al-Farabi caută să reconcilieze monoteismul pur impus de teologia islamică cu necesitatea filozofică de a justifica multiplicitatea și mișcarea în univers. Între terestru și celest poziționează Luna și Inteligența Activă creând astfel legătura, impusă de credința islamică, dintre Dumnezeu și umanitate, legătură ce lipsește în viziunea aristoteliană a Dumnezeului obiectiv și detașat.

Originile psihologiei lui al-Farabi se află în *De Anima* a lui Aristotel și în *Republica* lui Platon – mitul peșterii (trecerea de la percepția neclară din peșteră la cunoașterea clară în lumina solară). Acesta este strâns legat de teoria sa cosmologică a celor zece Inteligențe. al-Farabi separă intelectul în două părți: cea practică, care chibzuiește asupra a ceea ce este făcut, și cea teoretică, care dirijează rațional sufletul către perfecțiune. Intelectul teoretic se împarte în intelect material, habitual și dobândit. al-Farabi descrie intelectul material ca fiind abilitatea de a rezuma esența unui lucru și de a-i da formă, la fel cum ceara păstrează amprente, astfel încât ele există în fapt în minte și nu doar ca potențialitate în organele de simț. Deasupra înțelegerii abstracțiunilor se află ceea ce al-Farabi numește intelectul dobândit care cuprinde abstracțiuni ce nu sunt legate de materie sau organele de simț. După al-Farabi, intelectul dobândit este cea mai înaltă formă de înțelegere; poate fi comparat cu conceptul aristotelic numit intelect activ sau cu acea cunoaștere intuitivă, nemijlocită, a unei persoane capabile să contemple izvorul întregii cunoașteri, numită de către Platon **noesis**.

al-Farabi transpune modelul său de structură a universului în sfera politică, elaborând o teorie care afirmă rațiunea drept guvernare optimă a statului ierarhic și autoritar, în analogie cu modul, descris anterior, în care inteligențele conduc structura cosmică. Sensul fericirii supreme este rațiunea; aceasta trebuie să ghideze întreaga viață a comunității și a individului, susține al-Farabi. Domnia rațiunii asupra individului e similară cu cea a rațiunii asupra universului; ea stăpânește și echilibrează nevoile și dorințele, determină voința și discernământul.

Conducătorul, în concepția lui al-Farabi, se aseamănă cu regele-filozof al lui Platon; acesta trebuie să fie înțelept și învățat, nobil și curajos, să împartă aceeași dreptate supușilor săi, fie ei bogați sau săraci, relațiile sale cu ceilalți

să fie demne și oneste. În plus, potrivit lui al-Farabi, conducătorul trebuie să fie înzestrat de către Dumnezeu cu darul profeției. Gândirea și credința sa trebuie să-l slujească în așa fel încât să ajungă la cunoașterea nemijlocită a Inteligenței Active, cunoaștere pe care apoi profetul-rege o va împărtăși supușilor săi.

Teoria profeției formulată de al-Farabi este una complexă, cuprinsă și susținută de filozofia sa. Principiile de bază ale acestei teorii sunt preluate din teologia islamică, iar interpretările filozofice, proprii lui al-Farabi, despre mintea umană și poziționarea ei în cuprinzătorul său sistem metafizic le justifică. Conceptul de imaginație este central pentru doctrina sa despre profeție. El consideră adevărul revelat ca expresia imaginativă a adevărului filozofic, Inteligența Activă împărtășind adevărul filozofic intelectului pasiv al gânditorului, iar adevărul revelat, imaginației. El afirmă că imaginația este facultatea de a crea imagini mentale ce nu sunt copii ale obiectelor perceptibile, ci materie a visurilor și intuiției vizionare. Când imaginația este eliberată de activități conștiente, precum în somn, ea este capabilă să creeze imagini de natură spirituală, cunoscând astfel plăceri cerești și iluminarea Inteligenței Active. Aceste cunoașteri sunt sursa mesajelor profetice. al-Farabi scrie:

> „Dacă imaginația unei persoane este atât de puternică și de perfectă, nefiind copleșită de simțiri exterioare... ea intră în comuniune cu Inteligența [Activă] care reflectă imagini de o supremă frumusețe și perfecțiune... Odată ce capacitatea imaginativă a omului devine desăvârșită, el poate avea, treaz fiind, prin intermediul Inteligenței [Active] previziuni ale evenimentelor prezente și viitoare... și deci... poate face proorociri. Aceasta este cea mai mare înălțime la care imaginația se poate ridica și pe care o poate atinge omul prin această aptitudine."[3]

al-Farabi face distincție între cetatea virtuoasă și alte patru tipuri de cetăți care sunt, în diferite moduri, corupte. În cetatea ignoranței poporul este atras de plăceri false și astfel nu caută ceea ce este cu adevărat bun. În cetatea îndărătnică oamenii au văzut binele dar nu l-au urmat. În cetatea renegată, poporul a părăsit calea dreaptă pe care odată o urmase, iar în cetatea greșelii, poporul este condus de un fals profet care-l înșeală așa încât nu poate deosebi binele. Cetatea virtuoasă este guvernată prin rațiune, iar cetățenii aspiră la fericirea ce izvorăște din evoluția intelectului, care culminează cu contemplația senină a adevărurilor Inteligenței Active. În cazul în care capacitățile logice ale unei persoane sunt neevoluate, după moarte aceasta nu poate obține fericirea spirituală, susține al-Farabi, deoarece sufletul nu a atins imaterialitatea necesară. O astfel de persoană este înrobită de timp și se va reîncarna în forme umane și animale, degenerând eventual până la dispariție.

al-Farabi este un nume în filozofia musulmană timpurie. Unii îl consideră la fel de valoros ca Ibn Sina (Avicenna), filozof care a adoptat și întărit multe din ideile sale. Importanța sa nu se datorează atât originalității gândirii, cât capacității sale de a sintetiza și unității marcante a creației sale. El consideră că filozofia este esențialmente una, că Platon și Aristotel au formulat scopul și metodele sale și că așa-numitele școli de filozofie sunt simple vederi ale aceluiași unic edificiu ridicat de acești doi gânditori. Pe

lângă realizarea acestei coeziuni remarcabile a filozofiei cu ea însăși, lui al-Farabi i se datorează reconcilierea acesteia cu dogmele teologici islamice; astfel cele două se susțin reciproc. Interacția rațiune-revelație existentă în gândirea sa a influențat și inspirat filozofia scolastică medievală occidentală.

NOTE

1. *Theologica Aristotelis* a fost tradusă în arabă de Abd-el Masih, un sirian creștin. Pentru o prezentare mai completă a neo-platonismului lui Plotin, v. Diané Collinson, *Fifty major philosophers*, Londra, Routledge, 1988, pp. 26-28.
2. V. Richard Walzer, *al-Farabi on the Ideal State*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 101.
3. Citat în M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 vol., Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966, p. 464.

SCRIERI

al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle, trad. Muhshin Mahde, New York, Glencoe, 1962.

al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, trad. F.W. Zimmermann, Oxford, Oxford Univ. Press for the British Academy, 1981.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

al-Kindi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rushd, Muhammad Iqbal

BIBLIOGRAFIE

Leaman Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Sharif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 vol., Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.

IBN SINA
(AVICENNA)
(980-1037)

•

Printre primii filozofi islamici, Ibn Sina apare ca un gânditor de o excepțională forță și multilateralitate. Concepția despre Dumnezeu, ca ființă indispensabilă a cărei esență este existența și de la care, inevitabil, decurge universul, stă la baza întregii sale filozofii. Gândirea sa nu strălucește prin originalitate, ci prin caracterul sistematic, prin fluență și limpezime. Ea etalează o combinație de platonicism, aristotelianism și neo-platonicism caracteristică filozofiei musulmane a acelui timp. El a adoptat și extins multe din ideile predecesorului său al-Farabi, împrumutându-le însuflețirea propriei sale personalități. Traducerea operei sale în latină a exercitat o puternică influență asupra filozofiei scolastice occidentale a secolului al XIII-lea. S-au păstrat aproximativ o sută de lucrări ce tratează subiecte de sinteză, logică, psihologie, astronomie, lingvistică, literatură și religie, printre care faimosul său tratat Canonul Medicinii (al-Quanun fi al-Tibb). Opera sa filozofică majoră este Kitab al Shifa (Cartea Tămăduirii) pe care a rezumat-o sub numele Kitab al Najat (Cartea Salvării). Capacitatea intelectuală a lui Ibn Sina a fost remarcabilă: la numai șaisprezece ani profesa medicina. A fost un logician strălucit, scrierile sale incluzând comentarii amănunțite despre Aristotel. Vizir sub mai mulți sultani, a călătorit mult în Persia și s-a implicat în luptele contra turcilor. Puțin înainte de moartea sa, la vârsta de cincizeci și șapte de ani, și-a eliberat sclavii.

Se cunosc foarte multe lucruri despre viața sa deoarece a lăsat o autobiografie, dictată unui discipol, lucru neobișnuit pentru un musulman. S-a născut în nordul Persiei (Iran), în satul Afshanah, pe lângă Buhara. Familia sa s-a mutat apoi la Buhara, unde Ibn Sina a primit o educație particulară și s-a familiarizat cu doctrina ismailită[1] a Islamului. Succesele sale școlare sunt amintite în autobiografie, astfel că nu există dubii asupra faptului că excela la învățătură. La vârsta de zece ani terminase de studiat Coranul și o mare parte a lucrărilor literare arabe și etala o gândire profundă în numeroase domenii ale științei: „așa încât", spune el, „lumea se minuna de cunoștințele mele"[2]. Înainte de a împlini cincisprezece ani, și-a întrecut profesorul de logică apoi a început să-și expună propria sa înțelegere despre fizică, medicină, matematică și, în final, despre metafizică. El însuși povestește că a citit de patruzeci de

ori Metafizica lui Aristotel fără s-o înțeleagă; a reușit să-și clarifice ideile acestuia după ce a citit lucrarea lui al-Farabi: Sensul Metafizicii lui Aristotel.

Ibn Sina a avut o viață agitată: ca medic trebuia să călătorească între Curțile sultanilor pe care-i slujea. Față de propria sa sănătate a fost nepăsător. A murit la vârsta de cincizeci și șapte de ani, în urma unui atac sever de colici pe care nu și l-a putut trata.

Fundamentele gândirii lui Ibn Sina sunt aristotelice, dar sistemul de idei și expunerea lor sunt influențate de neo-platonism. Dumnezeu este inevitabil și indispensabil, Prima Cauză, eternă și imobilă, afirmă el; argumentația asupra ființei lui Dumnezeu se bazează pe noțiunea de cauzalitate. Astfel, tot ceea ce este există în virtutea unei cauze a existenței; în plus, mulțimea cauzelor nu poate fi infinită sau ciclică, prin urmare cauzele izvorăsc din Dumnezeu. Esența Acestuia este existența sa apodictică. Veșnicia sa conferă, în mod necesar, veșnicie creației sale.

Ca și al-Farabi, Ibn Sina expune o teorie emanaționistă a cosmosului, care derivă din teoria neo-platonistă a lui Plotin.[3] Existența universului este, pentru al-Farabi, un act divin, pe când Ibn Sina o consideră o condiție necesară a naturii lui Dumnezeu. Deși orice creatură este o cauză a divinității, ea nu poate exista în virtutea esenței sale, nu poate fi propria-i cauză, precum (există și este) Dumnezeu. Pentru Ibn Sina creația are aceeași eternitate ca Dumnezeu, ea nu este un eveniment temporal sau ceva născut din nimic; prin aceasta este în acord cu Aristotel, dar contrazice teologia islamică, ce revendică un act temporal al creației și o existență finită a universului.

Ibn Sina îl descrie pe Dumnezeu ca binevoitor și unic. El trebuie să explice multiplicitatea evidentă a cosmosului și pentru aceasta recurge la teoria emanației. Teoria afirmă că lumea emană din Dumnezeu ca o consecință a autocunoașterii divine. Emanația are loc deoarece autocunoașterea divină cauzează, în mod logic, existența unui Intelect pur. Acest Intelect, sau Inteligență, capătă ființă prin Dumnezeu dar nu este prin el însuși necesar. Deoarece esența sa nu este propria-i existență, este o entitate condiționată. Se numește Inteligență Primară și are conștiința a trei lucruri: Dumnezeu ca ființă indispensabilă, propria-i existență dată de Dumnezeu și propriul său statut de ființă posibilă dependentă de dumnezeire și nu de ființă care există în sine. Reflexia Inteligenței Primare în Dumnezeu este Cea de-a Doua Inteligență. Aceasta, ca ființă posibilă și condiționată, se reflectă în sine, generând trupul, materia primei sfere cerești, și în necesitatea propriei sale emanații din Dumnezeu, dând naștere sufletului acestei prime sfere. Procesul triadic continuă: a doua inteligență generează o a treia inteligență și o a doua sferă cerească și mai departe până când, la a zecea inteligență și a noua sferă cerească, se produce lumea sublunară. A Zecea Inteligență este cunoscută ca Inteligența Activă. Ea dă formă materiei, alcătuind astfel lumea terestră din care omenirea face parte. Cosmologia lui Ibn Sina urmează în mare modelul ptolemeic, ca și cea a lui al-Farabi, dar, conștient de posibilitatea unor noi descoperiri astronomice, Ibn Sina nu afirmă cu tărie existența a numai zece Inteligențe. Ceea ce susține însă este numărul egal de Inteligențe și sfere cerești.

Noțiunile aristotelice de potențialitate și realitate sunt foarte bine conturate în gândirea lui Ibn Sina, în special în cadrul teoriei sale epistemologice și în studiile

asupra sufletului. Învățătura sa despre suflet este asemănătoare cu cea a lui Aristotel – el privește sufletul ca emanație a Inteligenței Active și spune că poate fi vegetal, animal sau rațional. Sufletul animă trupul, existența lor fiind simultană (sufletul nu precede trupul). Numai sufletul omenesc este capabil să raționeze, deci trebuie să poată controla trupul și pasiunile sale. La moarte, sufletul se separă de trup. Sufletul victorios, care și-a împlinit potențialul rațional, devine capabil să contemple veșnic, într-o stare de extaz, adevărul suprem. Dacă a dat greș, va îndura chinuri veșnice căutând să-și recâștige trupul prin care ar fi putut să exceleze.

După Ibn Sina, ființa potențială a sufletului devine reală prin simțire și primind emanația directă a unei entități superioare. Cunoașterea începe cu experiența simțurilor, care dă un grad de realitate sufletului. Această realitate, precum și înțelegerea se întăresc atunci când sufletul generalizează reflectând asupra experienței simțurilor; acest lucru însă nu este posibil decât în momentul în care Inteligența Activă iluminează imaginile sensibile pentru a le dezvălui realitatea, astfel încât cunoașterea începe cu o experiență sensibilă care dă un grad de actualizare sufletului. O înțelegere mai înaltă se realizează când sufletul reflectează asupra experienței sale, dar numai dacă Intelectul Agent iluminează imaginile sensibile – pentru a le revela realitatea – sufletul individual este capabil să participe la o cunoaștere universală. La acest nivel, gândirea poartă numele de Intelect dobândit. El separă reprezentările diferitelor obiecte de individualități, extrăgând forme pure și esențe. Această acțiune înalță sufletul până la divin. Succesul ei reprezintă o culme a realizării umane și este depășit numai de înțelegerea directă a divinității, lucru ce stă în puterea numai câtorva oameni sfinți. Toate sufletele aspiră la ceea ce ființează deasupra lor, deci la Dumnezeu; în triadele succesive – Inteligență, sferă, suflet – dorința sufletului de iluminare intelectuală pune în mișcare sfera asociată. Spre deosebire de Dumnezeu și Inteligențe, a căror cunoaștere este dată de universalii, sufletele au înfățișări cu care se pot asocia fizic, influențând astfel diverse entități ale lumii sublunare. Sufletele sunt mijlocul de comunicare între divin și pământesc.

Conceptul de profeție, de o semnificație substanțială, este tratat în detaliu de către Ibn Sina, considerațiile sale fiind în acord cu accentuarea inteligenței ca formă supremă a spiritualității. Atât Ibn Sina, cât și al-Farabi privesc profeția drept cea mai înaltă capacitate umană, dar, pe când al-Farabi o consideră o capacitate esențialmente imaginativă, Ibn Sina o tratează drept o rară abilitate intelectuală de a dobândi o pricepere intuitivă rapidă, o perspicacitate animată de legătura directă cu Inteligența Activă. Dar, susține el, profetizarea nu înseamnă o simplă trăire a unei înțelegeri intuitive ocazionale și parțiale a ceva, ea reclamă o viziune comprehensivă. Mai mult decât atât, intuiția vizionară trebuie să se traducă într-o concepție a lucrurilor care să nu se adreseze în exclusivitate maselor, ci să satisfacă cerințe critice mai înalte, pentru a da o imagine coerentă a lumii și viitorului.

Profetul este un mesager și o legătură ale unei realități superioare – o persoană absolut convinsă de profețiile sale astfel încât transmiterea mesajului său să impună și să inspire. Este caracteristic viziunii profetice ca imaginile sale să fie atât de vii încât profetul să poată spune: am „văzut" ființe divine, am „auzit" vocile lor; înțele-

gerea proprie a extazului și agoniei trebuie să întruchipeze raiul și iadul.

Concepția lui Ibn Sina despre un univers ce există veșnic, nefiind produsul unui act de creație, nu a fost acceptată de ortodoxia islamică. Cu toate acestea, concepția despre univers ca ființă condiționată, incapabilă să existe fără ființa necesară – Dumnezeu – a servit ca argument solid atât împotriva doctrinei ateiste, ce susținea existența eternă a universului fizic fără necesitatea lui Dumnezeu, cât și împotriva panteismului religios care-l identifică pe Dumnezeu cu cosmosul, ambele respinse de principiile musulmane.

Lucrările lui Ibn Sina au fost traduse în latină, la mijlocul secolului al XII-lea, în Spania. Ele au exercitat o influență profundă nu numai asupra Sfântului Toma din Aquino, care s-a familiarizat cu ele datorită profesorului său Albert cel Mare, ci și asupra filozofiei medievale în general. O jumătate de secol după moartea lui Ibn Sina, meticuloasa sa sinteză dintre teologia islamică dogmatică și gândirea greacă tradițională s-a confundat cu remarcabila provocare a concepțiilor succesorului său, al-Ghazali.

NOTE

1. Ismailiții constituie o subsectă a sectei islamice șiite. Șiiții se separă de curentul principal islamic sunit prin devoțiunea față de familia lui Mahomed și printr-o doctrină accentuată a deciziei individuale. Ismailiții susțin credința unei linii de conducători descendentă din familia lui Mahomed, linie ce se continuă și în prezent.
2. V. Soheil M. Afnam, *Avicenna: His Life and Works*, Londra, Allen & Unwin, 1958, pp. 57-75.
3. V. eseul asupra lui al-Farabi în această lucrare, pp. 24-28.
   Există o prezentare a filozofiei lui Plotin în Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988, pp. 26-28.
4. Sistemul planetar ptolemeic (sec. II) este un sistem geocentric, în care fiecare planetă se mișcă pe o orbită circulară care la rândul ei descrie un cerc mai mare. Acesta a fost înlocuit de sistemul heliocentric al lui Copernic (sec. XVI).

SCRIERI

Ne-au rămas peste o sută din lucrările lui Ibn Sina, majoritatea în arabă, câteva în persană. Nu există o ediție completă a operelor sale. În 1951, universitatea din Teheran a publicat o serie a lucrărilor sale, la un mileniu de la moartea sa. Dăm câteva traduceri:

Arberry A.J. (trans.), *Avicenna on Theology*, Londra, Murray, 1951.

Grunner, O.C. (trans.), *A Treatise on the Canons of Medicine*, Londra, Luzac, 1930.

Rahman Fazlur, *Psihologia lui Avicenna*, Londra, Oxford University Press, 1952.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali, Muhammad Iqbal.

BIBLIOGRAFIE

Fakhry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia Univ. Press, 1970.

Sharif, M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, 2 vol., Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966.

Wazler, R., *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.

Wickens,'G.M. (ed.), *Avicenna: Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium*, Londra, Luzak, 1952.

AL-GHAZALI
(1058/9–1111)

al-Ghazali a fost un filozof de o mare originalitate și ascuțime critică. A fost un spirit profund religios, mistic chiar, dar și un gânditor analitic; un sceptic și în aceeași măsură un om al credinței. Marea sa dorință a fost obținerea unei certitudini indiscutabile, a unei științe prin care „obiectul este cunoscut într-o manieră ce nu lasă loc nici unei umbre de îndoială".[1] El a expus un scepticism radical față de teoria cunoașterii, așa cum apare în gândirea predecesorilor săi arabi, și a avansat o teorie proprie conform căreia cunoașterea este directă și intuitivă și nu rezultatul judecății demonstrative. La mijlocul vieții și-a abandonat cariera de profesor de teologie pentru a adopta modul de viață al sufismului.[2] Ulterior, ținta sa a devenit stabilirea unei forme de sufism care să poată fi un bastion al ortodoxiei islamice, în același timp corectând tendințele excesiv legaliste ale acestei ortodoxii, prin cultivarea unei spiritualități lăuntrice a credincioșilor. Scepticismul său a fost comparat cu cel al filozofului scoțian David Hume (secolul al XVIII-lea) și cu cel al filozofiei pozitiviste europene a secolului al XX-lea.

Evoluția filozofiei lui al-Ghazali este strâns legată de evenimentele vieții sale. S-a născut lângă Tus, în Khorasan, în nord-estul Iranului. Părinții i-au murit de timpuriu și a fost crescut de un prieten al tatălui său, un sufist pios. S-a deprins cu sufismul, a studiat teologia și dreptul canonic. La vârsta de douăzeci de ani a mers la Academia Nizamiyyah din Nishapur unde s-a făcut remarcat prin iscusința sa în polemici și originalitatea gândirii. A pus în discuție orice, a respins toate afirmațiile autoritare și a căutat inspirație și iluminare în practicarea sufismului (dar, spune el, fără prea mult succes). La douăzeci și opt de ani devenise cunoscut și respectat în întreaga lume savantă musulmană. S-a alăturat Curții vizirului Nizam al-Mulk, renumit protector al științelor, iar la vârsta de numai treizeci și patru de ani a fost numit în apreciata catedră de teologie a Academiei Nizamiyyah din Bagdad.

Pe măsură ce succesele sale ca învățător creșteau, pe atât se înmulțeau îndoielile lăuntrice. O parte importantă a muncii sale academice a fost legată de lămurirea și apărarea doctrinei legale Sunni[3], cu toate corolarele sale. Ca urmare, s-a implicat profund în treburile statului, fiind martor și participant al unui amar conflict dintre califatul șiit de la

Cairo și sultanul sunit Malikshah ce cuprindea chestiuni teologice, juridice, politice și filozofice[4]. Curând după ce obține catedra din Bagdad conflictul devine acut și violent. al-Ghazali începe să fie profund dezamăgit de munca sa, sceptic față de dogma și autoritarismul teologic, disprețuitor al trivialității cazuistice ce caracteriza multe din controversele sale academice. El a decis că singură rațiunea nu poate construi o teologie coerentă, toate concluziile sceptice la care ajungea acum contraziceau întru totul doctrinele pe care le expusese și predase în public. Mai mult chiar, el începe să se îndoiască de mărturia simțurilor și a rațiunii, susținând că trebuie să existe, mai presus de rațiune, „o autoritate a cărei manifestare să arate că sentințele rațiunii sunt lipsite de valoare".[5] Acest travaliu al inimii și minții a început în iulie 1095 și a durat circa o jumătate de an. al-Ghazali a renunțat apoi la catedră, spunând că dorește să plece în pelerinaj la Mecca. De fapt se reîntoarce la sufism pentru a căuta adevărul, certitudinea și pacea minții, după care tânjea. Au urmat unsprezece ani de ascetism, meditații, călătorii și pelerinaje în alternanță cu perioade de studiu în timpul cărora și-a soluționat dubiile și a formulat o teorie a cunoașterii care i-a îngăduit să accepte declarațiile Coranului. S-a întors la Tus, dorind să trăiască în izolare, dar a fost solicitat pentru un timp înapoi în lumea academică. În 1106 și-a înființat propriul seminar la Tus și a murit acolo în 1111. Cu cinci ani înainte de a muri, el a scris o autobiografie, *al-Munqidh min al-Dalal* (Cel izbăvit de greșeli), ce include un studiu critic al metodelor filozofice ale vremii și pledează pentru o examinare severă a oricărei forme de cunoaștere. Lucrarea descrie felul în care al-Ghazali „a pătruns în fiecare colț întunecat și a luat cu asalt fiecare problemă", în dorința sa de a separa adevărul de minciună. Printr-un mod de gândire care, cinci sute de ani mai târziu, prin scrierile lui Descartes, va deveni familiar filozofiei occidentale, al-Ghazali declară că dorește să construiască întreaga cunoaștere pe baza simplă a certitudinii.

Atacul său la adresa filozofilor a fost construit în două etape. Prima, conținută în a sa *Makasid al-Falasifah* (Intențiile filozofilor), constă într-o expunere magistrală a doctrinelor lor, un studiu atât de cuprinzător încât, atunci când traducerea sa a ajuns în Europa, pe la sfârșitul secolului al XII-lea, a fost considerat drept lucrarea unui peripatetic aristotelian. De fapt, era pur și simplu propedeutica lui al-Ghazali despre o examinare critică a filozofilor arabi care au lucrat atât de asiduu la armonizarea gândirilor greacă și musulmană. Critica propriu-zisă este *Tahafut al-Falasifah* (Incoerența filozofilor), în care dă o triplă clasificare a filozofilor în: materialiști, naturaliști (sau deiști) și teiști. Materialiștii sunt cei care neagă existența lui Dumnezeu și susțin existența eternă a universului material. Deiștii sunt cei care deduc din rânduiala universului existența lui Dumnezeu, dar neagă nemurirea sufletului. Teiștii, printre care al-Ghazali îi plasează pe Platon, Aristotel, al-Farabi și Ibn Sina, sunt ținta principală a atacului său, nu datorită vulnerabilității la critici, ci faptului că în lucrările lor revelează slăbiciunile materialiștilor și deiștilor, fără a oferi în schimb teorii satisfăcătoare. În particular,

al-Ghazali se adresează operei lui Ibn Sina care, spune el, a supus adevărurile religiei raționamentului speculativ al metafizicii.[6] La prima vedere, poziția lui al-Ghazali pare a fi numai o afirmație dogmatică a credinței, dar el își argumentează cu rigoare filozofică revendicările, arătând că doctrinele religioase nu pot fi nici demonstrate, nici infirmate, ci trebuie recunoscute ca atare.

Una din principalele obiecții ale lui al-Ghazali față de filozofia lui Ibn Sina este subscrierea acestuia, în cele din urmă, la teza existenței eterne a lumii. Ibn Sina s-a sprijinit pe noțiunile aristotelice de realitate și potențialitate pentru a susține că Dumnezeu transformă etern existența potențială în existență reală, conferind astfel formă materiei. Aceasta contrazice învățătura Coranului care afirmă că lumea a fost creată din nimic, printr-un act de creație divin, într-un anumit moment de timp în trecut și prin urmare existența lumii este finită. După cum am arătat, al-Ghazali susține că nici poziția Coranului, nici cea filozofică nu pot fi stabilite prin rațiune. În consecință, nu a simțit nevoia unei apărări raționale a religiei, ci s-a concentrat asupra demolării sistematice a argumentelor lui Ibn Sina.

Altă țintă importantă a atacului critic al lui al-Ghazali este conceptul de cauzalitate. El arată că filozofii musulmani au acceptat, fără să pună la îndoială, supoziția provenită din filozofia greacă, după care fiecare fapt are o cauză, orice cauză necesitând un efect. Dar, spune el, tot ceea ce se poate afirma în urma experienței evidente este, de exemplu, faptul că bumbacul ia foc în momentul contactului cu focul și nu datorită acestui contact. Astfel, relația dintre bumbac și foc este una de concomitență mai degrabă decât una de cauzalitate. Contextul mai larg al acestui concept este controversa privind voința lui Dumnezeu, poziția ortodoxiei islamice afirmând uniformitatea naturii drept consecință a voinței divine și nu o necesitate cauzală ce decurge din esența Sa. Și aici scopul lui al-Ghazali este teologic: preocuparea sa este să conteste orice teorie filozofică ce contrazice sau pune la îndoială cuvintele Coranului.

Al treilea mare protest al examenului critic al lui al-Ghazali e ridicat de teza lui Ibn Sina după care Dumnezeu cunoaște lumea terestră numai în mod general, neștiindu-i particularitățile. Această doctrină face parte din concepția mai largă, tot de origine aristotelică, a lui Ibn Sina conform căreia universul emană inevitabil din Dumnezeu. Ei i se opune punctul de vedere al Coranului – Dumnezeu cunoaște orice detaliu al cosmosului și determină orice schimbare prin actul voinței sale. al-Ghazali privește doctrina eternității universului, a limitării cunoașterii divine la cunoașterea universaliilor, a negării divine a reînvierii trupului, ca fiind profund nereligioasă. El consideră alte șaptesprezece concluzii ale lui Ibn Sina drept eretice și invenții și îl acuză, printre altele, de a nu fi reușit să demonstreze existența, unicitatea, simplitatea și imaterialitatea lui Dumnezeu.

Nu se cunosc datele la care au fost scrise lucrările sale ce cuprind polemica împotriva filozofilor. Se crede că au fost scrise în timpul celor unsprezece ani de peregrinări. Ulterior, a scris o sinteză a concepțiilor sale, *Ihya Ulum al-Din* (Renașterea științelor religioase), lucrare ce a exercitat o influență marcantă asupra gândirii sunite islamice. Reîntoarcerea sa

la sufism nu trebuie văzută ca o fugă din intelectual în irațional. Drumul său spre misticism a fost trasat cu uneltele rațiunii și filozofiei, un procedeu care a dus la un paradox deseori comentat: al-Ghazali declară mai întâi că raționamentul filozofic nu poate duce la certitudine, iar apoi folosește rațiunea ca mijloc în demolarea raționamentului filozofic.

Misticismul lui al-Ghazali nu este unul panteistic și frenetic, pentru care mulți sufiști au fost condamnați. al-Ghazali reușește să rămână în limitele islamismului tradițional, conferindu-i totodată o vitalitate spirituală proaspătă. După cum s-a amintit, el a încercat „să facă misticismul ortodox și... ortodoxismul mistic".[7] Succesul său se datorează în bună parte concepției echilibrate despre Dumnezeu și despre cunoașterea pe care pot s-o atingă credincioșii. El susține unitatea și puterea absolută ale lui Dumnezeu și afirmă: „Primul Principiu este un factor omnipotent și voluntar. El face ceea ce vrea, poruncește precum dorește și creează după plac".[8] Dumnezeul lui al-Ghazali este și transcendent și imanent. Prezența sa se manifestă în frumusețea creației sale, iar creaturile pot comunica cu Dumnezeu în virtutea posesiei sufletului. Sufletul omenesc este un atribut prin care omenirea se aseamănă cu Dumnezeu în aceea că „atât Dumnezeu, cât și sufletul sunt invizibili, indivizibili, neconstrânși de spațiu și timp și mai presus de categoriile de cantitate și calitate".[9] Sufletul animă și conduce existența trupului și este calea de legătură cu Dumnezeu.

O primejdie a acestei doctrine este prea marea asemănare dintre sufletul omenesc și Dumnezeu, putând fi acuzată ca fiind panteistică, în ciuda faptului că al-Ghazali relevă o diferență fundamentală între uman și divin și anume: Dumnezeu există prin el însuși, pe când umanitatea este condiționată de voința lui. Chestiunea este controversată deoarece totala dependență de Dumnezeu a lumii, în orice moment și în orice privință, poate fi interpretată ca o formă de panteism. Se pare că propria experiență religioasă a lui al-Ghazali s-a caracterizat printr-o uniune mistică cu Dumnezeu și creația sa, dar el era de asemenea conștient de dificultățile de doctrină ale transpunerii unei astfel de experiențe într-o descriere filozofică asupra naturii cosmosului. Tensiunea între nevoia de a insista asupra transcendenței lui Dumnezeu și a necesității de a declara implicarea intimă precisă a lui Dumnezeu în viața fiecărui credincios se regăsește în teoria lui al-Ghazali despre cunoaștere. El scrie despre ascensiunea treptată și laborioasă, prin studiul diverselor științe, spre o cunoaștere voalată și obscură, dar care, o dată ce începe și se dezvăluie, capătă exactitatea și plenitudinea *noesis*-ului platonician, ca și certitudinea de necontestat pe care caută s-o găsească al-Ghazali.

Combaterea predecesorilor săi de către al-Ghazali nu a rămas fără răspuns. La sfârșitul secolului al XII-lea, abordarea raționalistă a filozofilor, împotriva căreia s-a pronunțat, a fost apărată convingător de către filozoful spaniol musulman Ibn Rushd (Averroes), adept consacrat al lui Aristotel. Răspunsul la „Incoerența" lui al-Ghazali se află în substanțiala lucrare a lui Ibn Rushd *Tahafut al-Tahafut* (Incoerența „Incoerenței"), în care comentează criticile lui al-Ghazali și reafirmă și argumentează concepția aristotelică asupra lui Dumnezeu și a universului. Alți numeroși filozofi și teologi

au dezbătut cu energie şi pasiune această chestiune. Câţiva au considerat că sufismul lui al-Ghazali a fost prost înţeles. Odată, în Spania, toate cărţile sale au fost arse şi deţinerea lor a fost interzisă. În Africa de Nord, în secolul al XII-lea, s-a poruncit distrugerea lucrărilor sale. Cum se întâmplă de obicei în chestiunile umane, însufleţirea dezbaterii şi zelul care a însoţit-o i-au asigurat un interes deosebit, interes ce a continuat şi în secolul al XX-lea.

NOTE

1. În Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983, p. 18.
2. Un sufit este un mistic musulman care preţuieşte în mod deosebit viaţa cucernică lăuntrică. Numele derivă din cuvântul ce desemna îmbrăcămintea albă, de lână, pe care o purtau (sufi = lână aspră).
3. *Sunni* este confesiunea majoritară în Islam. Doctrina sa se bazează pe Coran, tradiţie şi cârmuirea obştii. Prin contrast, şiiţii accentuează importanţa unei linii conducătoare descendente din Profetul Mahomed.
4. În ciuda deziluziilor lui al-Ghazali legate de acest fel de conflict şi renunţarea ulterioară la implicare, el a rămas un gânditor complet acceptat în cadrul tradiţiei sunite.
5. Fakhry, *op. cit.*, p. 210.
6. Vezi art. asupra lui Ibn Sina, în această lucrare, pp. 29-32.
7. În M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 2 vol., vol. I., Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966, p. 617.
8. În Sahib Ahmab Kamali (trad.), *Tahafut al-Falasifah* (Incoerenţa filozofilor), Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1958, p. 88.
9. Claud Field (trans.), *The Alchemy of Happiness* (al-Ghazali's Kimiya-i-Sa'adat), Londra, Murray, 1910.
10. *Noesis* este termenul lui Platon pentru cea mai înaltă formă de cunoaştere – înţelegerea directă, intuitivă a universaliilor, nepângărită de specificul experienţei simţurilor.

SCRIERI

(Peste 70 lucrări ale lui al-Ghazali există în manuscris. Se crede că unele i-au fost greşit atribuite).

Kimya-i Sa'adat (Alchimia fericirii), trad. Claud Field, Londra, Murray, 1910.

Tahafut al-Falasifah (Incoerenţa filozofilor), trad. S. Kamali, Lahore, Pakistan Philosophical Congress, 1958.

Ihya Ulum al-Din: Selection (Renaşterea ştiinţelor religioase: selecţiuni), trad. Muhtar Halland, Londra, Latimer New New Dimensions, 1975.

Pentru comentarii asupra lui al-Ghazali vezi:

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, 1962, ed. revăzută 1987.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAŢI

Mahomed, al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd, Muhammad Iqbal.

BIBLIOGRAFIE

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983.

Shari, M.M., *A History of Muslim Philosophy* 2 vol, vol. I, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966.

Ward, Keith, *Images of Eternity*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1987.

Watt, W., *Montgomery, Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, Edinburgh, Edinburgh, University Press, 1963.

IBN RUSHD
(AVERROES)
(1126-1198)

Viața și opera lui Ibn Rushd reprezintă apogeul evoluției remarcabile a filozofiei islamice care a avut loc în perioada 700-1200 d.Hr. Prin dedicația de care a dat dovadă în interpretarea filozofiei lui Aristotel, a devenit cunoscut filozofilor scolastici occidentali sub numele de Comentatorul, așa cum Aristotel era cunoscut drept Filozoful. El s-a opus multor asertiuni ale predecesorilor săi, Ibn Sina și al-Ghazali, care au argumentat supremația credinței asupra rațiunii. Ca răspuns la faimoasa lucrare a lui al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah* (Incoerența filozofilor), Ibn Rushd a scris o replică la fel de faimoasă *Tahafut al-Tahafut* (Incoerența „Incoerenței")[1], în care caută să apere filozofia și rațiunea fără a slăbi tezele credinței islamice. Scopul său fundamental a fost demonstrarea compatibilității filozofiei cu religia.

Se cunosc puține detalii despre viața lui Ibn Rushd. S-a născut la Cordoba, în sudul Spaniei, într-o familie cunoscută și respectată prin juriștii săi eminenți.[2] A primit o educație vastă în filozofie, știință, medicină, jurisprudență și teologie. Și-a petrecut cea mai mare parte a vieții în Cordoba, Marakesh și Sevilla. Se spune că în timpul unei vizite la Marakesh, probabil în 1169, califul Abu Yakub Yussuf ar fi discutat cu el despre: „Care este părerea filozofilor despre compoziția cerurilor? Sunt ele făcute din substanță eternă sau au un început?"[3] Ulterior, califul, devenit protectorul și prietenul său, îl va încuraja să scrie comentariile la lucrările lui Aristotel.

În pofida interesului unor sultani ca Abu Yakub Yussuf, filozofia nu avea o mare prețuire în lumea musulmană a secolului al XII-lea și puțini savanți aveau mijloace pentru a-și dedica viața acesteia. Munca zilnică a lui Ibn Rushd era acea de cadiu, adică judecător. În această calitate, el avea atât sarcini civile, cât și religioase, întrucât sistemul judiciar islamic se baza pe religie.[4] A fost numit cadiu la Sevilla în 1169 și la Cordoba în 1171. În 1169 a publicat un faimos tratat de medicină, *Kitab-al-Kulliyat*, iar în 1182 a devenit medicul lui Abu Yakub Yussuf, la Curtea din Marakesh.

Abu Yakub moare doi ani mai târziu; poziția lui Ibn Rushd a rămas neschimbată în următorii zece ani. Apoi, din motive politice și principiale, el și alți filozofi au fost alungați de la Curtea din Marakesh într-un orășel pe lângă Cordoba. În 1195/96, Ibn Rushd s-a mutat la

Sevilla, curând după aceasta reintrând în grațiile Curții de la Marakesh, unde a rămas până la moarte, în 1198. Rămășițele sale au fost, mai târziu, transportate la Cordoba pe spinarea unui catâr, „greutatea lor fiind echilibrată de lucrările sale filozofice".[5]

Ibn Rushd a devenit cunoscut și admirat din timpul vieții. A fost foarte apreciat de către filozoful evreu Moise Maimonide, iar operele sale au fost traduse în ebraică la scurtă vreme după moartea sa. Pe atunci, lumea savantă era plină de comentarii ale comentariilor sale despre filozofia lui Aristotel, multe dintre ele fiind traduse în latină pentru beneficiul cărturarilor occidentali.

Ibn Rushd a făcut să progreseze arta comentariului, prin excelența scrierilor sale ce cuprind comentarii asupra majorității operelor lui Aristotel, asupra Republicii lui Platon și lucrării Isagoga a neo-platonicianului Porfir. A devenit faimos prin comentariile asupra lui Aristotel ce consistă în „comentarii largi", în care texte ale acestuia sunt urmate de lămuririle lui Ibn Rushd, „comentarii medii", ce expun și explică elementele principale ale gândirii aristotelice, și „comentarii mici" – rezumate și schițe ale doctrinei lui Aristotel. Aceste lucrări au influențat lumea occidentală din secolul al XIII-lea până la mijlocul secolului al XVII-lea, dar nu au avut un mare impact asupra gândirii arabe.

Ca și alți filozofi arabi, Ibn Rushd s-a bazat în mare măsură pe sursa cunoscută sub numele de *Theologica Aristotelis*, tratat atribuit lui Aristotel, dar care s-a dovedit ulterior a fi scris de către Plotin, neo-platonician al secolului al II-lea d.Hr., ce expune o cosmologie emanaționistă și o doctrină metafizică a aspirației la uniunea mistică cu Unul. *Theologica* cuprinde idei atrăgătoare pentru temperamentul teologiei islamice; ea descrie un sistem în care cunoașterea rațională evoluează până la un stadiu de la care este depășită de o intuiție mistică a realității, în care individualismul se pierde în fuziunea cu Întregul divin. Acesta era un mod de gândire care armoniza ideile lui Platon, Aristotel și ale altor gânditori greci. Poziția filozofică a lui Ibn Rushd a fost descrisă prin sintagma „Aristotel pervertit de un sistem platonician". El a plasat datele empirice ale lui Aristotel în cadrul unui sistem ierarhic platonician și l-a dotat cu un organicism ce nu există la Aristotel. Atât de fermă era convingerea sa că filozofia greacă era un sistem unitar de gândire, încât, atunci când nu a reușit să obțină un exemplar al Politicii lui Aristotel, a scris un comentariu asupra Republicii lui Platon care să umple locul primei în seria comentariilor sale.

Cartea lui Ibn Rushd *Tahafut al-Tahafut* (Incoerența „Incoerenței") este o respingere a obiecțiilor lui al-Ghazali adresate raționalismului lui al-Farabi și Ibn Sina[8]. Ibn Rushd nu construiește apărarea sistemică a celor doi filozofi atacați de al-Ghazali, ci selectează ceea ce consideră a fi interpretări greșite ale textelor aristotelice, indiferent de autorul lor, rezultatul fiind diferit atât de concepțiile lui Ibn Sina și al-Farabi, cât și de cele ale lui al-Ghazali. Ibn Rushd a încercat tot timpul să arate compatibilitatea, și nu opoziția, dintre rațiune și credință. El respinge teoria neo-platoniciană a emanației, expusă de Ibn Sina, în care universul izvorăște inevitabil din Dumnezeu și coexistă etern cu Dumnezeu, Primul

Motor imobil. În schimb, argumentează existența unei școli a ființelor în care Dumnezeu clasifică Materia Primă. El susține că Dumnezeu dă formă tuturor lucrurilor create din Materia Primă și creează cele zece Inteligențe legate de sferele cerești. El modifică de asemenea o altă teză a lui Ibn Sina, și anume cea a nemuririi sufletului individual, susținând că intelectul pasiv al ființelor umane, devenit – sub acțiunea intelectului activ – „intelect dobândit", obține într-adevăr nemurirea, dar acesta dăinuie ca parte a întregului inteligenței colective a umanității[9].

Împotriva tezei lui al-Ghazali, care afirmă că lumea a fost creată de Dumnezeu la un anumit moment în timp, din nimic, Ibn Rushd susține că aceasta ar însemna că Dumnezeu a suferit o schimbare, iar aceasta nu este posibilă întrucât Dumnezeu este perfect și neschimbător. El pretinde, din aceleași motive, că universul este veșnic deoarece sfârșitul său ar presupune tot o schimbare a lui Dumnezeu. Schimbarea este posibilă în lume, dar, lumea, ca întreg, nu poate fi schimbată.

Multe din revendicările lui Ibn Rushd din *Incoerența „Incoerenței"* se dovedesc contrarii dogmelor credinței islamice. Atunci, cum rezolvă el tensiunile dintre credință și filozofie? Un răspuns complet la această întrebare nu poate fi dat aici, ci numai o schemă a strategiei sale și a consecințelor ei.

Indiferența cu care era privită filozofia în lumea musulmană a secolului al XII-lea l-a convins pe Ibn Rushd să scrie *Fasl al-Maqal*, carte ce apără filozofia în fața condamnării ca știință păgână.

Fasl a fost scrisă dintr-un punct de vedere juridic, iar scopul său stabilit a fost „să examineze, din punctul de vedere al științei dreptului, dacă studiul filozofiei și al logicii sunt permise prin lege, sau interzise, sau impuse fie prin recomandări, fie ca obligatorii"[10]. Ibn Rushd scrie ca judecător experimentat ce era, invocă Coranul și tradițiile (hadith), derivate din acesta, pentru a-și demonstra concluzia că raționamentul filozofic este o inițiativă perfect legitimă. El citează povețele Coranului de a studia universul natural și le interpretează ca indicații de a raționa pentru a garanta cunoașterea sa. De aici, deduce obligativitatea activității filozofice, pentru cei capabili de un asemenea angajament, și stabilește logica drept instrument esențial, al cărei uz se poate învăța doar prin studiul filozofiei Greciei Antice. În prima parte din Fasl, propune trei căi de atingere a cunoașterii religioase, căi corespunzătoare a trei tipuri de mentalități umane. Primul tip de mentalitate aparține oamenilor simpli și neinstruiți, pentru care credința și autoritatea sunt suficiente; al doilea, persoanelor capabile să se angajeze într-o discuție și care au nevoie de rațiuni care să le sprijine convingerile; al treilea, celor care cer argumente incontestabile și demonstrații categorice ale principiilor proprii.

În continuare, Ibn Rushd propune o teză ce combate obiecțiile care susțin că filozofia, deoarece este deseori contradictorie Scripturii, nu poate fi un studiu pe care aceasta să-l scuze sau să-l ceară. Plin de curaj, afirmă:

„Deoarece religia este adevărată și somează studiul ce duce la cunoașterea Adevărului, noi, comunitatea

musulmană, știm sigur că studiul demonstrativ nu duce la concluzii ce intră în conflict cu ceea ce ne-a dat Scriptura; pentru că adevărul nu se opune adevărului, ci concordă cu el și stă ca mărturie pentru acesta."[11]

Ceea ce Ibn Rushd vrea să demonstreze este faptul că aparentele contradicții nu sunt contradicții reale și pot fi, prin studii potrivite, reconciliate astfel încât să fie înțelese ca un unic adevăr; sensul adevărului Scripturii, corect interpretat, poate fi văzut drept consonant cu adevărul rațional al filozofiei.

Ibn Rushd se ocupă apoi de felul de reconciliere ce ar trebui să aibă loc între știință și filozofie. Aceasta cere interpretări metafizice sau alegorice ale Scripturii, care să poată asigura mai multe înțelesuri unui pasaj sau unei fraze; desigur, nu orice interpretare este permisă. O interpretare alegorică nu trebuie să contrazică ceea ce se afirmă în alte părți ale Coranului, astfel că există o limitare a scopului interpretărilor posibile.

Încă o dată, filozofii sunt aceia care au capacitatea, și deci dreptul, de a produce interpretări alegorice ale Scripturii, pentru că ei sunt aceia care au condus o cercetare rațională a naturii reale a universului și prin urmare pot recunoaște unitatea ascunsă a Scripturii și filozofiei. Filozofia, spune Ibn Rushd, este esențialmente simplă și nemisterioasă, dar, de asemenea, o disciplină adâncă și dificilă. Scriptura este imaginativă, bogată în sensuri și implicații; dar ambele se bazează pe aceleași adevăruri.

De-a lungul secolelor, Ibn Rushd a fost – poate pe nedrept – acuzat de a fi promovat o teorie a „dublului adevăr", a reconcilierii Scripturii cu filozofia. Aceasta constă în faptul că există un adevăr pentru popor și altul pentru cei învățați. Studii recente asupra scrierilor lui Ibn Rushd arată că este vorba de o distorsiune a vederilor sale; el a afirmat în mod repetat că atât rațiunea, cât și revelația sunt adevărate și în acord fundamental, și că același adevăr este dat de ambele, numai modul de prezentare diferă. Ian Netton l-a descris recent ca „apărătorul exprimării multivalente a adevărului" și – comentând statutul acestei exprimări cu mai multe sensuri a adevărului – Netton arată că putem:

> „concepe justificat un univers al discursului intelectual în care contradicția înflorește... și examina articulația și corelația unităților contradictorii întrucât contribuie la structura globală a discursului însuși. Adevărul real al acestor unități individuale ale unui astfel de discurs poate fi considerat o chestiune de convingere mai degrabă decât una de demonstrație sau rațiune."[12]

La sfârșitul secolului al XII-lea, după cinci secole de evoluție dinamică, filozofia arabă a intrat în declin în propria sa lume, dar influența ei a devenit puternică în Vest. Controversata doctrină a „dublului adevăr" este legată de așa-numita mișcare „averroism" care a apărut în comunitățile scolastice din Europa secolului al XII-lea prin așteptata apariție a traducerilor comentariilor lui Averroes asupra lui Aristotel. Averroismul a înflorit din secolul al XIV-lea până în secolul al XVII-lea și a constituit fondul a numeroase confruntări între metodicii aristotelieni și teologii creștini, ce doreau să rezolve criza dintre demonstrațiile

raționale ale filozofiei și dogmele religioase. A provocat critici severe din partea liderilor bisericii și a fost condamnat în 1208, 1215, 1240, 1270 și 1277 pentru afirmarea eternității materiei și negarea nemuririi individuale, ca și pentru teoria „dublului adevăr". Sf. Toma de Aquino a atacat puternic averroismul, cel mai cunoscut atac fiind *De unitate intellectus* (Asupra unității intelectului). Toma de Aquino a fost convins că se poate obține un tot intelectual coerent între filozofia lui Aristotel și teologia creștină și, deși a recunoscut caracterul convingător al expunerilor lui Ibn Rushd despre Aristotel, s-a opus ferm modului de reconciliere avansat de gândirea averroistă.

S-a remarcat că, așa cum aristotelismul se deosebește de filozofia lui Aristotel, tot așa averroismul diferă de filozofia lui Ibn Rushd. Ibn Rushd, Comentatorul, a obținut un mare succes prin realizarea ambiției sale de a purifica interpretările greșite ale lui Aristotel, Filozoful, chiar dacă înțelegerea sa proprie asupra Filozofului a fost influențată de eliziunea gândirii aristotelice cu cea platoniciană. Seriozitatea și dedicația Comentatorului transpar din tot ceea ce a scris și mai ales din următoarele cuvinte:

> „Eu cred că acest om (Aristotel) este o lege în natură și un exemplu pe care natura l-a creat pentru a demonstra suprema perfecțiune umană. Se poate spune, prin urmare, că a fost creat și ne-a fost dat de providența divină ca să putem cunoaște tot ceea ce se poate cunoaște."[13]

NOTE

1. Pentru detalii suplimentare despre concepțiile lui al-Ghazali în *Incoerența filozofilor*, vezi art. despre al-Ghazali din această lucrare, p. 33.
2. Întrucât s-a născut în Spania, se poate pune problema dacă el trebuia plasat într-o carte consacrată filozofilor orientali. Includerea sa se datorează importanței gândirii sale în filozofia islamică.
3. Această întâmplare este relatată în majoritatea lucrărilor despre viața lui Ibn Rushd, dar opiniile despre data la care a avut loc diferă. V. de ex. G. Hourani (trad. și introd.) *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, Luzac, 1961, pp. 12-13 și M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983, pp. 270-271.
4. Orice poruncă a Sunnei, legea recunoscută a Islamului, era declarată în hadith, expunere a tradițiilor, autentificate prin originea lor în cuvintele și faptele Profetului Mahomed.
5. Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* trad. Olivia Stewart, Londra, Routledge, 1991, p. 26.
6. Detalii despre *Theologica* în art. al-Kindi din această lucrare.
7. În Paul Edwards (ed.) „Averroes", *Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan, 1967, p. 21.
8. Vezi articolele despre al-Ghazali și Ibn Sina din această lucrare, pp. 33-37 și 29-32.
9. Pentru o prezentare mai completă, v. art. despre Ibn Sina în această lucrare.
10. Hourani, *op. cit.*, retipărire 1976, p. 19.
11. *Op. cit.*, p. 22.
12. Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London & New York, Routledge, 1989.
13. Citat în G. Leff, *Mediaeval Thought: St. Augustine to Ockham*, Harmondsworth, Penguin, 1958.

SCRIERI

Comentarii asupra *Categoriilor*, *Analiticilor*, *Fizicii*, *Despre cer*, *Despre generare și corupere*, *Despre suflet*, *Pauca Naturalie*, *Metafizicii* și *Retoricii* lui Aristotel, *Republicii* lui Platon și lucrării *Isagoga* a lui Porfir.

LUCRĂRI MEDICALE

Kitab al-Kuliyat fi-l-Tibb (Compendiu de medicină).

Comentarii asupra *Canonului Medicinei* a lui Avicenna.

ALTE LUCRĂRI

Tahafut al-Tahafut (Incoerența „Incoerenței").

Fasl al-Maqal (Tratat decisiv).

CÂTEVA TRADUCERI

Buttenworth, C.E. (ed., trans.), *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De interpretatione*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1983.

Hourani, G. (trans., int.), *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, Londra, Luzac 1961, repr. 1967, 1976.

Lerner, R. (trans., int.), *Averroes' Tahafut al-Tahafut (Incoerența „Incoerenței")*, 2 vol., Londra, Luzac, 1954, repr. 1969, 1978.

O listă completă a operelor lui Ibn Rushd și detalii despre traduceri există în Leaman, *Averroes and His Philosophy*, pp. 197-201. Există un ghid bibliografic util în Urvoy (v. mai jos) pp. 134-138.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Mahomed, al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali, Ibn Sina, Muhammad Iqbal.

BIBLIOGRAFIE

Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. 2, Pt. II, New York, Image Book, 1962.

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Longman, 1983.

Leaman, Oliver, *„Ibn Rushd on Happiness and Philosophy"*, *Studia Islamica*, vol. I-II, 1980.

Leaman, Oliver, *Averroes and His Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Leff, G., *Mediaeval Thought, St. Augustine to Ockham*, Harmondsworth, Penguin, 1958.

Mohammed, O.N., *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Waterloo, Ontario, 1984.

Rosenthal E.I.J., *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge University Press, 1956.

Urvoy D., *Ibn Rushd (Averroes)*, trad. Olivia Stewart, Londra și New York, Routledge, 1991.

MUHAMMAD IQBAL

(1876-1938)

Iqbal a fost atât filozof, cât și poet. Ideile sale filozofice au fost întâi respinse, apoi admirate în lumea musulmană. Educația sa, în universitățile europene, i-a arătat atât prăpastia dintre dezvoltarea culturii științifice a Vestului și tradiționalismul suspicios al lumii islamice, cât și afinitățile între filozofii musulmani și cei vestici. El a văzut posibilitatea unei interacțiuni fructuoase între ideile islamice și cele occidentale și a căutat să arate compatibilitatea credinței religioase cu filozofia, bazându-se pe operele lui Hegel, Bergson și Whitehead. O puternică influență a misticismului sufist transpare atât în filozofia, cât și în poezia sa. Acest fapt este evident, în special, în analiza conceptului de Dumnezeu și în poemul „Secretul sinelui" (1915), care ilustrează conceptul său de „individualitate" (khudi) și a contribuit la revitalizarea vieții intelectuale a musulmanilor din India. În 1930 el a devenit președintele Ligii Musulmane și a propus o Indie musulmană în cadrul Indiei. În 1947, nouă ani după moartea sa, aceasta s-a înfăptuit prin înființarea Pakistanului.

Cariera lui Iqbal a fost strălucită și acesta a devenit cunoscut în toată lumea. Părinții săi erau foarte religioși și se pare că el a împărtășit înclinația lor spre misticism. A studiat întâi la Colegiul Misiunilor Scoțiene din Sialkut și apoi la Colegiul de Stat din Lahore, unde l-a avut profesor pe Sir Thomas Arnold și a început să fie cunoscut ca poet. În 1905 a plecat în Europa, pentru a studia dreptul la Lincoln's Inn și apoi la Trinity College, Cambridge. La Cambridge a audiat cursurile filozofilor britanici John McTaggart și James Ward, tot aici și-a început relația cu Liga Musulmană. S-a întors în 1908 în Lahore pentru a-și urma cariera de jurist și profesor de colegiu. În anii următori a devenit faimos ca poet, a scris numeroase articole în presă și a conceput prelegerile care constituie cartea sa *Reconstrucția gândirii religioase islamice*. Șase din aceste prelegeri au fost ținute la Madras în 1928, iar a șaptea în Anglia. În 1932, Iqbal a vizitat Franța și i-a întâlnit pe Henri Bergson și pe Louis Massignon, un orientalist profund cunoscător al sufismului. El a devenit din ce în ce mai convins de existența unei legături strânse între concepția bergsoniană asupra timpului și mistica musulmană. În 1933, după reîntoarcerea în Lahore, sănătatea sa a început să se șubrezească.

În 1935 nu a putut accepta o invitație de a ține conferințele Cecil Rhodes la Oxford din cauza deselor crize de astm. A murit în 1938 și a fost îngropat cu onoruri lângă treptele moscheii Badshahi din Lahore.

Principalul scop al lui Iqbal a fost transformarea Islamului prin insuflarea dinamismului și vitalității Vestului, dar fără a-l priva de propriile sale valori morale sau de coeziune. El privea cultura intelectuală europeană ca o evoluție, chiar dacă într-un anume fel nestăpânită, a culturii islamice a Evului Mediu. „Singura noastră frică", scria el, „este că orbitorul aspect exterior al culturii europene ne-ar putea opri demersul și am putea să nu descoperim adevărata esență a acestei culturi"[2].

În Reconstrucție el examinează argumentele tradiționale ale existenței lui Dumnezeu și conchide că nici unul din ele nu constituie o dovadă. El arată că doctrinele materialiste au eșuat în a explica adevărata natură a lucrurilor și că trebuie să recunoaștem că realitatea este esențial vitalistă prin caracter: deoarece materia și spiritul, împreună, printr-un proces activ și veșnic schimbător, constituie totalitatea unui univers în care Allah este perpetuu creator. Această prezentare vitalistă a realității, a lui Iqbal, se bazează pe concepția lui Bergson asupra Timpului absolut privit drept o curgere de evenimente continuă, pe care suntem, uneori, capabili să o percepem cu o viteză care ne conectează la energia creatoare a cosmosului. Dar el respinge concepția lui Bergson despre locul gândirii în schema cosmică. Bergson susține că gândirea lucrează cu concepte statice care reduc fluxul viu al realității la o serie de puncte staționare, astfel rezultând noțiunile noastre de spațiu și timp.[3] Pentru Iqbal gândirea este mult mai mult decât capacitatea intelectuală de a organiza și clasifica elementele experienței. Ea este, spune el, „tot atât de organică precum viața... În experiența conștientă, viața și gândirea se întrepătrund. Ele formează o unitate. Gândirea deci, prin adevărata ei natură, este identică cu viața"[4]. Din această noțiune fundamentală a identității gândirii și vieții, Iqbal încearcă să dezvolte o concepție a realității ce nu conține distincții majore între rațiune și alte moduri de experiență și care subliniază natura sa dinamică și fluctuantă, precum și totala ei apartenență la un Dumnezeu creator care este „Primul și Ultimul, Vizibilul și Invizibilul"[5]. Dorind să respingă teoria conform căreia gândirea este „un factor ce lucrează cu lucruri din afară", el scrie:

> „Situația noastră prezentă necesită dualismul gândire-ființare. Fiecare act al cunoașterii umane bifurcă ceea ce, la o investigație adecvată, se arată a fi o unitate, într-un sine care cunoaște și «altceva» care este cunoscut, și cu care se confruntă... Adevărata semnificație... se va vădi numai dacă suntem capabili să arătăm că situația umană nu este definitivă și că gândirea și ființarea sunt esențialmente una."[6]

Pentru a-și justifica aceste afirmații, Iqbal citează un lung șir de teorii și concepte aparținând unor filozofi cu vederi foarte diferite.

Conceptul de sine, sau ego (khudi), este central în gândirea lui Iqbal. El descrie eul ca format din întâlnirea și depășirea obstrucțiilor din universul

fizic. El vorbește atât despre un eu metafizic, cât și despre unul etic. Eul metafizic este „acel indescriptibil sentiment al «eului» care formează baza unicității fiecărui individ“[7]. Eul etic este „auto-suportul, auto-încrederea, chiar auto-afirmarea în interesul vieții și puterea de a susține cauza adevărului chiar în fața morții“[8]. Eul, după Iqbal, este în parte determinat, în parte liber și capabil de a-și mări libertatea prin apropierea de Dumnezeu. El este capabil de nemurire personală, obținută prin consolidarea singularității sale în sensul loialității față de un mod de viață virtuos. Eul, spune Iqbal, este distinct, dar nu aparte de Dumnezeu – Eul Fundamental.

Conceptul lui Iqbal despre Dumnezeu este complex: a fost descris ca panenteistic mai degrabă decât panteistic, adică imaginându-l pe Dumnezeu în același timp ca incluzând și depășind lumea, mai degrabă decât identificându-se perfect cu ea. Gândirea sa are un marcat caracter sufist prin aceea că permite posibilitatea și dezirabilitatea unei uniuni mistice a ființelor umane cu Dumnezeu și aspirația unei fericiri posibil de atins în cursul vieții pământene, nu neapărat în viața de apoi. Ceea ce este cu totul contrar doctrinelor ortodoxe ale Coranului asupra transcendenței absolute a lui Dumnezeu și asupra puterii și cunoașterii divine a fiecărui detaliu al universului și existenței sale.

Iqbal caută să aplaneze tensiunile dintre propriile sale idei și cele ale gândirii islamice tradiționale printr-o interpretare radicală a capitolelor Coranului. De exemplu, el leagă părți din sura 25 și sura 54 cu teoria bergsoniană a timpului, declarând că, în simplitatea care-l caracterizează, Coranul face aluzie la aspectele curente și necurente ale duratei. Dar este extrem de greu să detectezi orice astfel de aluzie în acele versete, care sunt următoarele:

„Pune-ți încrederea în cel etern viu ce nu moare niciând. Celebrează rugăciunea Lui... În șase zile a creat cerul și pământul și tot ceea ce este între ele și apoi s-a urcat pe tronul Său... Am făcut toate lucrurile după porunca dată. Cerem numai o dată. Voința noastră se îndeplinește cât ai clipi din ochi.“[9]

Cunoașterea aprofundată a filozofiei occidentale de către Iqbal este impresionantă, dar el nu o folosește adecvat. În întrebuințarea ideilor și conceptelor majore el are tendința de a folosi înțelesurile lor primare, dându-le interpretări nejustificate, și de a le extrapola greșit. Multe din referirile sale la cunoscuți filozofi nu sunt altceva decât citări de nume. Majid Fakhry, în a sa *History of Islamic Philosophy*, a remarcat despre el:

„Deseori, multitudinea autorităților, antice sau moderne, occidentale sau islamice, lasă cititorul perplex. În șase pagini, de exemplu, se citează următoarele nume: Berkeley, Whitehead, Einstein, Russel, Zeno, Newton, al-Ashari, Ibn Hazm, Bergson, Canton, Ouspensky – pentru a menționa numai principalele figuri.“[10]

În ciuda unor asemenea carențe, există ceva de o calitate vizionară în percepția și aprecierea problemelor, cu profundă semnificație practică pentru culturile și popoarele musulmane. El dorea să redeștepte intelectualitatea islamică spre o nouă angajare în tipul de

gândire și discuție ce caracterizase zilele de aur ale filozofiei islamice în secolele al XI-lea și al XII-lea d.Hr. Iqbal a vrut să aplaneze tensiunile existente între cultura orientală și cea occidentală și să realizeze aceasta, în profunzime, pe calea filozofici.

NOTE

1. Un sufit este un mistic musulman pentru care viața spirituală lăuntrică este foarte importantă. Numele derivă din cuvântul ce desemnează îmbrăcămintea din lână albă purtată de sufiți.
2. În Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, Pakistan, 1968, p. 7.
3. Pentru o prezentare mai completă a ideilor lui Bergson, v. Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1981, pp. 130-134.
4. Iqbal, *op. cit.*, p. 52.
5. *Op. cit.*, p. 31.
6. *Ibid.*
7. În Syed Abdul Vahid, *Thought and Reflections of Iqbal*, Lahore, Pakistan, 1964, p. 236.
8. *Ibid.*
9. În *The Koran*, trans. N.J. Dawood, Harmondsworth, Penguin, 1959, pp. 207 și 212.
10. În Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londra, Londman, 1983, p. 354.

SCRIERI

The Development of Metaphysics in Iran, Cambridge, Cambridge University Press, 1908 (teza de doctorat în filozofie a lui Iqbal, susținută la Universitatea din München).

The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, Pakistan, 1968.

„McTaggart's Philosophy", în *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. IV, 1932.

Mysteries of Selflessness (Rumuz-i-Bikhundi), trad. A. Arberry, Londra, Murray, 1953.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Mahomed, al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, Ibn Rushd.

BIBLIOGRAFIE

Malik, Hafeez (ed.), *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, New York și Londra, Columbia University Press, 1971.

Qadir, C.A., *Philosophy and Science in the Islamic World*, Londra, Croosm Helm, 1988.

Raschid, M.S., *Iqbal's Concept of God*, Londra și Boston, Kegan Paul International, 1981.

Filozofia indiană – Introducere

Tradiția scrierilor aparținând gândirii filozofice a subcontinentului indian este la fel de veche, bogată și subtilă ca și oricare alta din lume. Cu rădăcini în intuiția *rishis*-lor sau a profeților din al doilea mileniu î.Hr., tradiția s-a dezvoltat în mod continuu, diversificându-se, începând cu acea perioadă, în numeroase școli de gândire hindusă, alături de budism, sikrism și jainism. Toate marile întrebări filozofice sunt investigate de către gânditorii acestei tradiții; în toate ramurile filozofiei marile opțiuni au fost explorate cu rigurozitate și atenție, această concentrată preocupare filozofică continuând până astăzi.

Primele semne ale gândirii filozofice apar în marea colecție de imnuri cunoscute sub numele de Vede.[1] Așa cum se exprimă Radhakrishnan, în *Rig Veda* poți găsi în general „cele mai timpurii elemente ale conștiinței religioase care au apărut nu atât datorită ordinelor preoților, cât mai ales ca emanații ale minților poetice impresionate de imensitatea universului și de misterul inexorabil al vieții".[2] Majoritatea imnurilor se adresează zeităților individuale, dar sunt locuri în care se dorește o abordare politeistă a realității și se manifestă intuiția necesității existenței unui singur principiu primordial aflat în spatele tuturor fenomenelor. Astfel, în importantul „Imn al Creației" (S: *Nasadiya*) se afirmă: „Zeii au venit după aceea, o dată cu crearea universului".[3] Înaintea zeilor și a acestui univers: „Nu existau nici moarte și nici nemurire, atunci nu exista nici un semn care să deosebească ziua de noapte. Acest Unul (S: *tad ekam*) respira, fără răsuflare, prin propriul său impuls. Afară de aceasta, dincolo, nu mai exista nimic."[4] Anterior universului a existat *tad ekam*, o entitate de sine stătătoare căreia nu i se pot aplica distincții.

Idei ca acestea sunt preluate și dezvoltate într-o perspectivă filozofică în *Upanișade*, ce constituie, ca operă colectivă, una dintre creațiile filozofice cele mai importante și mai fecunde ale lumii.[5] Sistemul de gândire cuprins în Upanișade stă la baza filozofiei indiene, asemenea celor ale lui Platon și Aristotel pentru Occident, sau celor ale lui Lao Tzu sau Confucius pentru China. Ideile lor dominante stabilesc cadrul filozofic pentru tradițiile din care fac parte, ele rămânând o sursă vie de importanță inepuizabilă începând chiar cu perioada în care au fost enunțate. În pofida prelucrărilor a numeroși autori și a vechimii lor, Upanișadele conturează

o imagine filozofică coerentă. Lumea experienței umane ordinare, a individualităților aflate în relații cauzale mutuale în spațiu și timp (în S: *samsara*) nu constituie realitatea. Realitatea este un unic, sau absolut, nemodificabil, perfect și etern ***Brahman***. De asemenea, natura umană nu este epuizată de către elementele sale *samsarice* corporale și ale conștiinței individuale sau intelectuale (S: jiva); există în continuare prezent în fiecare dintre noi un element nemuritor, adevăratul nostru sine denumit *Atman*; *Atman* nu are formă și, ca tot ceea ce este fără formă, nu are limite; tot ceea ce este nelimitat este omniprezent și tot ceea ce este omniprezent și nemuritor este Dumnezeu.

Aceasta este baza uneia dintre doctrinele cele mai impresionante și mai importante ale Upanișadelor, asertiunea conform căreia Brahman și Atman sunt într-un anume sens identici: „Conținând toate lucrările, conținând toate dorințele, conținând toate gusturile, circumscriind întreaga lume, fără vorbă, fără preocupare, acesta este sinele meu (Atman) din adâncul inimii: acesta este Brahman. În el voi pătrunde atunci când voi pleca de aici".[6]

Aceasta este doctrina cuprinsă în expresia ***tat tvam asi*** („El este tu"), și care se referă la Brahman.

Dacă realitatea este Brahman, eternă, imuabilă, perfectă, atunci trebuie dată o explicație originii și statutului lumii ordinare schimbătoare, *samsara*. Explicația dată în Upanișade pentru existența samsarei este că aceasta este ***lila*** sau jocul, o formă de exprimare a plăcerii esențiale a lui Brahman (S: ***ananda***). *Samsara* nu este realitate, ci ***maya*** (S: iluzie), iar a considera că lumea fenomenologică este realitatea ultimă înseamnă a te afla în condiția de ***avidya*** sau orbire spirituală. Prin intermediul unei educații corespunzătoare ne putem depăși condiția de *avidya* străpungând vălul *mayei*: dacă se produce acest lucru este relevat adevăratul nostru sine și acesta este Brahman. Realizarea acestei stări rare este ***moksa*** sau eliberarea din ciclul nașterii și al morții care este *samsara*, moksa fiind scopul vieții în filozofia Upanișadică. Numai prin atingerea eliberării, putem ieși de sub legea ***Karmei***, altfel suntem supuși în mod inevitabil consecințelor acțiunilor noastre care guvernează ciclul repetat al nașterii și al morții în *samsara*.

Acest set de idei constituie nucleul filozofic al Upanișadelor și implică multe probleme filozofice dificile. Ele sunt explorate într-o anumită măsură în multe dintre eseurile acestui capitol care tratează modalitățile în care anumiți gânditori de frunte ai Indiei au încercat să găsească răspunsuri precise la întrebări ca cea a relațiilor exacte dintre Brahman și *samsara*; natura lui *Atman* și relația sa cu Brahman; statutul lumii materiale și cadrul său spațio-temporal; de ce *samsara* trebuie să implice durere și rău, precum și mijloacele și natura eliberării. Cea mai timpurie încercare de a sistematiza doctrinele Upanișadice o constituie *Brahma Sutra*, aparținând lui Badarayana, care devine ea însăși unul din textele fundamentale ale viitoarelor tradiții.

Gândirea post-upanișadică în tradiția indiană este divizată în mod convențional în două clase principale: cea ortodoxă (S: *astika*) și cea neortodoxă (S: *nastika*). În acest sens, a fi ortodox înseamnă a accepta Vedele ca infailibile. Există șase școli ortodoxe: Samkhya, Yoga,

Mimamsa, Nyaya, Vaisesika și Vedanta. Dintre acestea am hotărât să includem în lucrare numai gânditori din școala Vedanta[7], atât datorită importanței sale deosebite, cât și pentru a prezenta un exemplu al modului de dezvoltare al unei școli filozofice. Sankara, Ramanuja și Madhva au elaborat trei grupe clasice de răspunsuri la problemele ridicate de ideile upanișadice, iar gânditorii moderni incluși aici – Vivekananda, Aurobindo, Radhakrishnan și, într-o oarecare măsură, chiar Gandhi – dovedesc cu claritate faptul că această tradiție este încă vie.[8]

Tradiția indiană poate fi considerată extraordinară fie și dacă s-ar limita numai la școlile ortodoxe hinduse. Cu toate acestea, ea include și alte curente, nu mai puțin importante, cum ar fi budismul, religia și filozofia fără de care nu numai istoria Indiei, dar și a Tibetului, Chinei și Japoniei, ar fi fost cu totul diferită. Principala preocupare a lui Buddha însuși a fost de natură etică: cum se poate elibera rasa umană de toate formele de suferință, el propunând și un răspuns acestei vaste probleme. Suferința provine din insatisfacția dorinței și singurul mod de a te elibera de suferință este eliberarea de dorințele care o provoacă. Dorințele sunt proprietăți ale ego-ului, de aceea singura modalitate de a te elibera de dorințe este dizolvarea acestuia. După dispariția ego-ului urmează starea de iluminare, iar condiția de a fi liber de sine și de dorințe este ***nirvana***.[9]

Buddha însuși a refuzat speculațiile privind natura realității ultime, fiind preocupat de problema mult mai arzătoare a eliberării de suferință. Aceia dintre discipolii săi care, în general, au adoptat această poziție sunt membri ai școlii budiste ***theravada*** (S: Învățătura bătrânilor). Chiar dacă nu este înclinată spre speculații în anumite domenii, această tradiție implică propria sa filozofie complexă, exemplificată aici de lucrările lui Buddhaghosa. Cu toate acestea, dorința de a filozofa, de a specula, de a construi un sistem care să umple lacunele lăsate în mod deliberat de către Buddha, s-a dovedit irezistibilă și în timp s-a dezvoltat o a doua mare școală, ***Mahayana*** (S: *Modalitatea majoră, Calea cea Mare*), destinată să aibă un impact major în Tibet, China și Japonia.[10] Dacă iluminarea este cunoașterea directă a realității, atunci este dificil să reziști dorinței de a spune ceva despre ceea ce ar fi putut fi realitatea. Asupra acestei întrebări s-au dezvoltat două puncte de vedere principale, fiecare asociat cu un mare filozof din tradiția budistă a Indiei. Este vorba de tradiția Madhyamika a lui Nagarjuna și de tradiția Yogacara, asociată cu Vasubandhu. Pentru Nagarjuna adevărata realitate poate fi descrisă numai ca Vid (S: ***sunyata***, i. e. nu poate fi caracterizată corect în termeni conceptuali), în timp ce pentru Vasubandhu ea poate fi de natură mentală, acesta din urmă oferind o explicație detaliată a diferitelor tipuri de conștiință. Influența tuturor acestor filozofii asupra budismului tibetan și est asiatic a fost imensă, așa cum va reieși foarte clar din următoarele capitole ale cărții.

NOTE

1. Există patru Vede: Rig, Yajur, Sama și Atharva. Compunerea celor o mie șaptesprezece imnuri ale Rig Vedei a început probabil în jurul anului 1200 î.Hr. și a continuat pe parcursul câtorva secole. Cuvântul „Veda" provine din S: vid = cunoaștere; Vedele reprezintă „cunoașterea sacră".

2. Sarvepalli Radhakrishnan. *The Principal Upanisads*. Londra, Allen & Unwin, 1969, p. 30.
3. *Rig Veda*, X, 129, vs. 6; trad. Wendy Doniger O'Flaherty. Harmondsworth, Penguin, 1981, p. 25.
4. *Op. cit.*, vs. 2; Doniger O'Flaherty, p. 25.
5. Din punct de vedere canonic se consideră a fi o sută opt Upanișade, dar unii savanți includ în această listă peste două sute de lucrări. Prima dintre ele a fost compusă probabil în secolul al VII-lea sau al VIII-lea î.Hr.; ultimele sunt în general considerate ca fiind post-budiste. Zece până la douăzeci dintre ele au o importanță filozofică de primă mărime. Etimologia cuvântului „Upanisad" este încă disputată. Radhakrishnan o consideră derivată din termenii sanscriți având înțelesul de „așezată alături de", cu referire la grupurile de aspiranți așezați la picioarele *rishis* pentru a le asculta expunerile; cf. Radhakrishnan, *op. cit.*, pp. 19-20, pentru o expunere a altor etimologii.
6. Chandogya Upanisad, III, 14.4., Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 392.
7. ***Vedanta*** (S: sfârșitul sau completarea Vedelor) este un termen folosit în două sensuri în cadrul gândirii indiene, contextul utilizării sale lămurind modul în care a fost întrebuințat. Acestea sunt: (a) numele atribuit școlii ortodoxe ai cărei principali membri fac obiectul prezentărilor din acest capitol. (b) numele atribuit celei de-a patra părți și ultima a unei Vede. Fiecare Veda are patru secțiuni: (1) *samhitas*: imnuri dedicate diferitelor zeități; (2) Brahmanas: specificarea sacrificiilor și a valorii lor; (3) *aranyakas*: „tratatele pădurii" care specifică metodele de meditație asupra simbolurilor; (4) *Upanișadele* care tratează calea de eliberare prin cunoaștere (S: jnana).
   Astfel, în sensul (b) al Vedantei, Upanișadele sunt Vedanta. În lucrarea de față termenul este întotdeauna utilizat în sensul (a).
8. Nu dispunem de suficient spațiu pentru a lua în discuție în lucrarea de față ideile și influențele uneia dintre cele mai importante lucrări clasice hinduse, *Bhagavad Gita* (S: Cântecul Stăpânului), o secțiune a marelui poem epic *Mahabharata*, care are statutul unei opere independente și este considerată opera spirituală clasică cea mai populară în cadrul tradiției sale. Compusă (probabil) în secolul al V-lea î.Hr., *Gita* aplică ideile Upanișadelor (cu care are unele versuri în comun) situației curente a epocii în care a fost scrisă. Ea extrage din filozofia austeră a Upanișadelor o cale de devoțiune religioasă ce dăruiește tuturor alinare și pe care toți o pot urma. Chiar dacă Brahman este încă privit ca fiind adevărata realitate, accentul este pus, în cadrul Gitei, pe manifestarea lui ca *Isvara*, un Stăpân al creației, personal, mai curând o sursă de devoțiune și consolare decât unul absolut. Fără *Gita*, istoria hinduismului ar fi fost inimaginabil de diferită.
9. Conceptele de *moksa* și *nirvana* sunt foarte asemănătoare, continuând să existe numeroase dezbateri asupra măsurii în care Buddha a fost influențat de către ideile *upanișadice* (în spiritul cărora a fost educat). Nu a fost suficient spațiu pentru abordarea directă a acestui litigiu foarte important al istoriei gândirii indiene. Cu toate acestea, similitudinile și diferențele între ideile celor două filozofii vor vorbi în acest sens.
10. Se consideră în mod convențional că budismul Mahayana ar fi apărut ca o mișcare distinctă în timpul celui de-al doilea consiliu budist din anul 383 î.Hr.

SIDHARTHA GAUTAMA
(BUDDHA)
(circa 563-483 î.Hr.)

Despre cel cunoscut astăzi sub numele de Buddha, „Iluminatul", se crede că a trăit în India, în cea de-a doua jumătate a secolului al VI-lea î.Hr. și în prima parte a secolului al V-lea. Exemplul vieții și al învățăturilor sale a dat naștere budismului, o tradiție de credințe și practici care, timp de două mii cinci sute de ani, s-a răspândit în mod pașnic în multe zone ale Asiei. Principiile fundamentale care reies din învățăturile lui Buddha au fost dezvoltate sau interpretate într-o multitudine de modalități. Cu toate că nu are un Dumnezeu, budismul este considerat o religie. Orice persoană poate năzui să îndeplinească condiția budistă a iluminării, prin evitarea extremelor și prin urmarea Căii de Mijloc, prin transcenderea sinelui din viața de zi cu zi.

Budismul este în esența sa o doctrină practică, dedicată în primul rând negării suferinței și doar în mod secundar elucidării problemelor filozofice. Desigur însă că cele două domenii, cel al vieții practice și cel filozofic, nu sunt lipsite de interconexiuni, iar concepția metafizică budistă a nepermanenței și a interdependenței tuturor lucrurilor influențează în mod profund învățăturile sale despre desfășurarea vieții cotidiene precum și natura mântuirii umane.

Nu s-au păstrat dovezi certe referitoare la viața și învățăturile (**dharma**) lui Buddha; există însă numeroase relatări, adunate de discipolii săi. Mărturiile scrise încep să fie puse cap la cap aproximativ cu patru secole după moartea sa și sunt extrase în mare măsură din predicile călugărilor precum și din versiunile orale provenite de la adevărații discipoli ai lui Buddha. Cu toate că sunt neverificabile și deseori contradictorii, aceste relatări, luate ca întreg, asigură o imagine bogată și detaliată a lumii lui Buddha, precum și a ideilor de bază ale sistemului său de gândire.

Sidhartha Gautama, numit mai târziu Buddha, s-a născut probabil în apropierea Nepalului, în nord-estul Indiei. Scrieri budiste timpurii relatează că nașterea sa a avut loc la adăpostul unui copac din zona de șes, în apropiere de Lambini, mama sa murind șapte zile mai târziu. Familia sa avea fără îndoială o situație materială prosperă, ocupând o poziție influentă în cadrul comunității hinduse, comunitate structurată într-o ierarhie

bine definită a stărilor sociale. Această ierarhie separa oamenii în cei care se roagă, cei care luptă și cei care muncesc. **Brahmanii**, care alcătuiau clasa preoților și a învățaților, constituiau clasa socială superioară. Urmau apoi războinicii, care conduceau și apărau societatea, printre aceștia fiind Sakyas din rândul cărora făcea parte Sidhartha. Stările din a treia și a patra categorie constau din oameni simpli și din servitori. Mobilitatea în cadrul stărilor sociale era foarte restrânsă. S-a remarcat faptul că:

> „Era ca și cum stările sociale ar cuprinde specii diferite. În această concepție nu era vorba despre ființe umane, ci despre Brahmani. Războinici. Administratori și servitori."[1]

Sidhartha a fost educat în tradiția budistă, trăind în mod princiar și căsătorindu-se la șaisprezece ani. La vârsta de douăzeci și nouă de ani, viața sa s-a schimbat ca rezultat al celor patru experiențe de conștientizare a morții și suferințelor existenței umane. Se relatează că prima dată a întâlnit un bătrân, apoi un muribund, în continuare un mort și, în cele din urmă un om cu capul ras și înveșmântat într-o robă galbenă și ponosită – un călugăr aflat în căutarea adevărului spiritual. Sidhartha a meditat profund asupra semnificației acestor întâlniri și la venirea nopții și-a părăsit nevasta și copilul în timp ce aceștia dormeau, începând o nouă viață, ca cerșetor. Scopurile sale erau de natură spirituală și practică, totodată: descoperirea cauzei suferinței (**duhkha**) și găsirea remediului său. El a hoinărit de-a lungul văii Gangelui, intrând în contact cu yoghini (vezi **Yoga**) și supunându-se unui regim extrem de dur, precum și unei discipline severe.

După șase ani de astfel de practici, Sidhartha părea a nu fi realizat nimic din ceea ce își propusese, dar a reușit să persevereze în strădaniile sale. El se îmbăia, mânca alimente ușoare și se dedica apoi unei meditații prelungite pe tema suferinței și renașterii, parcurgând cele patru stadii de meditație și în final realizând conștientizarea pe care o dorea: realizarea faptului că toate dorințele produc durere și experimentarea eliberării de orice dorință.

În acest mod, la vârsta de treizeci și cinci de ani, el a atins starea de Buddha. Scrierile budiste relatează în următoarele cuvinte modul în care își descrie bucuria:

> „Am depășit toți dușmanii. Sunt atoateștiutor. Sunt eliberat de constrângerile de orice fel. Am lăsat totul în urmă și am obținut emanciparea prin distrugerea dorinței... Am câștigat calmul... și am obținut Nirvana."[2]

Nirvana este în primul rând un concept hindus. Uneori se vorbește despre ea ca despre o stare de bucurie și de pace care este sigură, din moment ce este ireversibilă. Ea este de asemenea descrisă ca o stare a „nedevenirii" sau de nonexistență, o condiție văzută ca precedând existența individuală și care are caracteristica unui loc îndepărtat la care individul existențial ar putea avea din nou acces. Mai adecvat este să fie concepută ca ceva mai presus de puterea de înțelegere obișnuită, ceva ce mai curând poate fi experimentat, decât descris. Este dificil, cu excepția momentelor de intuiție imaginativă, de a concepe o astfel de stare, căci ea presupune dispariția

individului plin de dorințe și suferințe. Ea înseamnă eliminarea tuturor durerilor și nesiguranțelor ce caracterizează existența carnală, lăsând în urmă o stare de pace, inatacabilă și lipsită de senzații. Uneori se fac referiri la ea folosindu-se numai termeni negativi precum:

„O condiție în care nu există nici «pământ», nici «apă», nici «foc», nici «aer», nici sfera spațiului infinit, nici sfera conștiinței infinite, nici sfera vidului... nu reprezintă nici o sosire, nici o plecare, nici o rămânere pe loc, nici o prăbușire, nici o înălțare; dar este lipsită de fixitate, de mobilitate, de bază. Ea este sfârșitul nenorocirii."[3]

Diverșii comentatori au obiectat uneori că există o contradicție privind *nirvana*, care este pe de-o parte un fel de negare, iar pe de altă parte, o stare de fericire. Replica la aceste obiecții trebuie să fie cu siguranță aceea că, dacă relatarea descriptivă se învecinează cu contradicția, atunci incoerența rezultată trebuie înțeleasă ca o indicație a incapacității de descriere a *nirvanei*.

Nirvana nu este ceva ce poate fi atins o dată cu moartea. O persoană eliberată poate să-și continue, așa cum a făcut-o Buddha, existența fizică, urmând toate procesele de îmbătrânire și decădere fizică, dar cu toate acestea să rămână invulnerabilă la regresul spiritual. Atunci când a atins iluminarea, Sidhartha s-a oprit pentru a reflecta asupra alegerii intrării în *nirvana* sau a angajării misionare. A ales cea de-a doua cale.

În clipa în care s-a considerat pregătit, a susținut primul său discurs, cunoscut astăzi sub numele de Predica Benares, în fața celor cinci oameni ce l-au însoțit în multe din călătoriile sale. Discipolii au fost inițial sceptici și dezaprobatori. În ochii lor, atunci când Sidhartha se spăla și mânca înainte de lunga sa meditație, el se abătea de la ascetismul extrem pe care ei îl considerau necesar pentru atingerea adevăratei iluminări. Dar ceea ce a descoperit prin această nouă abordare a fost o cale între cele două extreme ale indulgenței lumești și pedepsirii autoimpuse. Predica sa a marcat începutul unei misiuni pedagogice dedicate expunerii și exemplificării gândirii nedogmatice a Căii de Mijloc, pe care a continuat-o până la moartea sa, cu patruzeci și cinci de ani mai târziu. Marea majoritate a istoricilor plasează moartea sa în anul 483 î.Hr., relatând că aceasta s-a datorat consumării unor alimente ce conțineau un ingredient alterat. Corpul său a fost incinerat, iar cenușa împărțită celor opt grupuri de discipoli.

Învățătura lui Buddha se concentrează asupra comportamentului uman și a salvării omului, principala sa preocupare constituind-o înlăturarea suferinței. Cu toate acestea, ea trebuie înțeleasă ținând cont de doctrina hindusă a reîncarnării sau a transmigrației sufletelor. În hinduism, această doctrină se sprijină pe credința generală că toate ființele vii sunt însuflețite și că acestea se reîncarnează, parcurgând o succesiune de corpuri diferite. Stabilirea corpului în care migrează un anume suflet depinde de felul de viață trăit în corpul anterior, această condiționare, sau determinism al încarnării ulterioare, este numită ***Karma***, legea universală ce guvernează distincțiile dintre sufletele întrupate și cele dintre faptele lor specifice.

Reîncarnarea este concepută ca fiind într-o oarecare măsură o legătură perpetuă cu *samsara*, roata vieții, o legătură menținută de către pasiunile și temerile individului. Eliberarea este însă posibilă și poate fi împlinită printr-o îmbunătățire treptată a *Karmei* individuale, astfel încât migrarea spre corpuri capabile de un mod de viață mai ascetic și mai spiritualizat și, eventual, intrarea în *nirvana* să poată avea loc.

În hinduism, bucuria nirvanei este concepută în general ca o stare de unire totală cu *Brahman*, realitatea adevărată și absolută a universului, în care individualitatea este definitiv abolită. Doctrina budistă diferă de aceasta din anumite puncte de vedere. În primul rând, nu se afirmă existența lui *Brahman* ca putere unificatoare a universului. Este respins totodată conceptul de suflet individual nemuritor. Se păstrează ideea că personalitatea empirică este alcătuită din cinci tipuri de entități sau ***skandha*** – corpul, sentimentele, dorințele, concepțiile mentale și conștiința pură – dar se consideră că nici una dintre ele nu este permanentă, neputând astfel constitui ceva ce poate fi înțeles drept suflet.

În consecință, budismul concluzionează că personalitatea empirică este aceea care prezintă un aspect mental sau fizic, dar nu găsește nici un motiv pentru a afirma existența unui suflet veșnic, capabil să-și găsească salvarea eternă prin absorbirea sa în absolutul Brahman.

Acest punct de vedere are implicații asupra doctrinei reîncarnării, căci argumentul său, dacă este acceptat, susține că ideea unui suflet veșnic care migrează prin încarnări succesive este incoerentă. Astfel, conform concepției budiste, nu există un suflet etern care migrează, ci caracterul cumulativ sau *Karma* unei vieți ce se sfârșește se avântă înainte într-o nouă încarnare, condiționându-i evoluția. Scrierile budiste descriu *Karma* unui muribund drept găsirea unui nou înveliș (trup), unul care corespunde trecutului său, în embrionul din uterul unei femei însărcinate.

În acest mod, întregul caracter al vieții trecute ocupă o altă locuință și începe s-o influențeze pe cea nouă. Apare un alt ego, dar cu un caracter format pe baza celui anterior. Confruntat cu întrebarea dacă o ființă eliberată continuă să existe sub o formă oarecare după moarte, răspunsul dat de budism este „Nici da, nici nu".

Sidhartha nu consideră că evoluția unei vieți este determinată în mod rigid și în întregime de evenimentele fizice care sunt consecințe ale *Karmei*. În loc de aceasta, el susține că intențiile, motivațiile și volițiunile sunt decisive pentru *Karma* unei vieți viitoare. Consecințele unei vieți dureroase, ale intențiilor rele proprii vieții anterioare sunt inevitabile, în timp ce intențiile și voința îndreptate spre realizarea binelui, chiar dacă acțiunea nu a reușit să se încheie cu bine, nu pot să ne conducă decât spre **moksa**, condiția eliberării. În consecință, în budism, căutarea unui mod virtuos de viață nu este lipsită de sens.

În *Predica Benares*, învățăturile lui Buddha încep prin enumerarea celor Patru Adevăruri Nobile: actul suferinței, cauza sa, cerința că ea să înceteze și metoda de îndepărtare a acesteia. Ele coincid în mod evident cu intențiile avute în timpul celor patru întâlniri pe drumul spre budism. Discutarea lor este urmată

de o expunere asupra a ceea ce înseamnă să urmezi Calea Nobilă de opt ori, modul de comportare ce poate pune capăt suferinței. Drumul cere în primul rând să duci o viață bazată pe credințe corecte, pe o gândire dreaptă, o vorbire dreaptă, un comportament corect, o vocație dreaptă, un efort drept, o atenție și o concentrare adecvate.

Detaliile practicii budiste sunt derivate din programul său și prelucrate prin referire la principiul căutării Căii de Mijloc. Prin urmarea Căii de Mijloc, extremele sunt eliminate, căci ele constituie tipuri de legături și atașamente ce împiedică progresul spre eliberare. Cineva aflat pe Calea de Mijloc „nici nu construiește în minte, nici nu dorește să producă vreo stare mentală sau corporală și nu dorește nici distrugerea unei astfel de stări.

Dar nedorind nimic pe lume, el nu își procură nimic, neprocurându-și nimic nu este anxios: de aceea el este întru totul calm în interior".[4]

Literatura budistă este abundentă și variată. Ea poate fi împărțită în două părți principale ce corespund divizării doctrinei budiste în cele două școli principale, **Theravada** (sau **Hinayana**) și **Mahayana**. Scripturile *Theravadei* sunt scrise în Pali și sunt în general cunoscute drept Canonul Pali sau **Tipitaka**, tradusă de obicei sub denumirea de „Cele Trei Coșuri". *Coșurile* conțin o colecție din predicile și cuvântările cunoscute ale lui Buddha, reguli de comportament și discuții ale problemelor filozofice budiste. Aceste lucrări centrale ale Canonului Pali au generat numeroase comentarii și discuții. Literatura *Mahayana* este chiar mai bogată și are un caracter oarecum diferit care i-a fost impus în timpul răspândirii mai largi pe care a cunoscut-o, de-a lungul câtorva secole, în perioada de început a dezvoltării budismului. Inițial, aceasta a fost scrisă în sanscrită, dar multe dintre textele originale s-au pierdut după transmiterea lor spre China și Tibet. În perioadele mai recente, versiunile în chineză și tibetană au trebuit retraduse în sanscrită.[5]

Nu este surprinzător faptul că credințele centrale și doctrinele atribuite lui Buddha au rezistat, s-au dezvoltat și au înflorit. Ele prezintă un aspect practic ce este ușor absorbit în viața cotidiană. În același timp, ele operează cu anumite întrebări ample care au fascinat întotdeauna omenirea: cele privind sufletul, sinele, libera dorință, moartea, Dumnezeu, realitatea și sensul vieții. Budismul este în mod sensibil agnostic în ceea ce privește aceste ultime întrebări, ținând astfel seama de simțul uman al misterului, al transcendenței, al propensiunii spre speculație și de faptul că acestea sunt părți ale conștiinței umane în general. Dar el este de asemenea bine ancorat în realitate și sincer în concluziile sale derivate din fapte empirice și oferă un ghid limpede asupra modului de realizare a aspirațiilor spirituale.

Buddha recomandă o atitudine de nonviolență și o conștiință a comunității și conexiunilor dintre toate lucrurile. El a condamnat ierarhia rigidă a stărilor hinduse, susținând că trebuie apreciate mai degrabă virtuțile interioare, decât rangul sau originea și, în virtutea acestor considerații, i-a primit cu brațele deschise pe cei care l-au urmat fără să facă deosebiri între bărbați și femei și indiferent de stratul social din care proveneau. El nu

s-a considerat un inovator sau un creator de filozofie, deoarece şi-a privit învăţătura ca provenind în mare parte din distilarea înţelepciunii şi a practicilor umane perene. Cu toate acestea, gândirea sa este analitică şi sistematică şi are o vigoare şi o independenţă care o fac originală. Ea posedă de asemenea o coerenţă generală care o transformă într-un sistem ideatic care îmbrăţişează importante probleme filozofice.

După moartea lui Buddha, doctrina sa i-a supravieţuit, răspândindu-se în diverse forme. Călugării care l-au format au făcut totul pentru a-i păstra ideile exact aşa cum le-a exprimat el, recitând şi promulgând înţelepciunea continuă în „Cele Trei Coşuri ale Canonului Pali". În primele patru sau cinci secole după moartea lui Buddha, budismul s-a păstrat aproape în exclusivitate indian. Ulterior, a început să avanseze spre est, făcându-şi cunoscută prezenţa în Asia şi apoi în China, influenţând şi fiind influenţat de tot ceea ce a întâlnit în cale. Astăzi, Doctrina Bătrânilor (Theravada) predomină în partea de sud a lumii budiste, fiind religia naţională din Sri Lanka, Birmania şi Thailanda.[5] În partea de nord a lumii budiste, doctrinele Mahayana, care s-au dezvoltat în perioada evoluţiei creştinismului, sunt dominante în Nepal, Coreea, China, Japonia şi Tibet. În cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, numai în Sri Lanka budismul s-a păstrat nealterat, funcţionând ca religie oficială a statului.

Învăţătura lui Buddha nu a fost lipsită de critici. Mulţi au scos în evidenţă faptul că ea recomandă o retragere din viaţă şi este potrivită numai pentru cei care sunt dornici să trăiască în aşezămintele monahale, evadând din lumea plină de asprimi şi greutăţi. Dar o astfel de acuzaţie nu este mai relevantă sau mai nocivă pentru budism decât pentru majoritatea celorlalte religii.[7] Budismul, asemenea iudaismului sau creştinismului, de exemplu, este capabil să susţină o mare varietate de moduri de viaţă, pornind de la cel al recluziunii monahale, până la cel al angajării directe în afacerile economice şi politice ale lumii. Scopul şi caracterul său sunt corect rezumate de către Michael Carrithers în remarca: „Budismul este în chintesenţă 'tolerant, cosmopolit şi portabil.'"[6]

NOTE

1. În Michael Carrithers, *Buddha*, Oxford, Oxford University Press, Past Masters Series, 1983, p. 15.
2. Vezi M. Muller (ed), *Mahavaga*, vol. XIII, Oxford, Oxford University Press, 1881, p. 90.
3. Citat din Christmas Humphreys, *Buddhism*, Harmondsworth, Penguin, 1952, p. 127.
4. *Majjihima Nikaya*, vol. III, ed. Pali Text Society, Oxford, Oxford University Press, p. 244.
5. Cel mai cunoscut comentator al doctrinei timpurii Theravada este Buddhaghosa. Vezi pp. 84-88 din această carte în legătură cu contribuţia sa la traducerea şi interpretarea literaturii acesteia în secolul al V-lea d.Hr.
6. Carrithers, *op. cit*, p. 80.

SCRIERI ALE BUDISMULUI TIMPURIU

După moartea lui Buddha, cuvintele şi doctrinele sale au fost cu regularitate recitate de către călugări într-o încercare de a le păstra intacte. Versiuni ale acestor recitări au fost discutate în timpul întâl-

nirilor ținute la diferite intervale în secolele care au urmat, cele două școli de budism, Theravada și Mahayana, luând naștere în urma neînțelegerilor apărute între preoți în cadrul acestor discuții. Numeroase texte ale școlii budiste Theravada sunt publicate de către Pali Text Society cu ajutorul Oxford University Press.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Nagarjuna, Buddhaghosa, Padma-Sambhava, Milarepa, Hui-neng, Dogen, Nichiren, Bankei, Hakuin, Nishida, Suzuki.

BIBLIOGRAFIE

Carrithers, Michael, *Buddha*, Oxford, Oxford University Press, seria Masters of the Past, 1983.

Conze, Edward, *A Short History of Buddhism*, Londra, Unwin Paperbacks, 1986.

Humphreys, Christmas, *Buddhism*, Harmondsworth, Penguin, 1952.

Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, Allen & Unwin, 1955.

Thomas, Edward J., *The History of Buddhist Thought*, ed. a treia, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1949.

BADARAYANA
(sec. al II-lea î.Hr.)

Upanișadele sunt scrise în limbajul vizionarilor: inspirat, poetic, simbolic și de o rezonanță nesfârșită. Până astăzi cuvintele lor impresionează, modelate de forța unei experiențe spirituale intense. Ceea ce lipsește acestor texte profunde sunt ordinea și sistematizarea; în timp s-a simțit nevoia de a le reuni într-un sistem filozofic. În compunerea capodoperei prin care este renumit, *Brahma Sutra*[1], scopul lui Badarayana a fost tocmai de a construi un astfel de sistem. Împreună cu *Vedele* și *Upanișadele*, această lucrare formează baza tradiției filozofice indiene ortodoxe și este o expunere coerentă a filozofiei implicite a Upanișadelor. *Brahma Sutra* a fost comentată de aproape fiecare figură majoră a tradiției indiene și chiar de unele de importanță mai redusă. Ar fi posibil să se prezinte o mare parte a istoriei filozofiei indiene examinând numai comentariile asupra acestei lucrări. Astfel, Sankara, Ramanuja și Madhva au comentat-o cu toții pe larg, găsind în ea confirmarea propriilor lor credințe filozofice. Extinderea corpului de comentarii asupra acestei lucrări nu s-a bazat numai pe autoritatea ei, ci este și un rezultat al stilului său. Fiecare din cele cinci sute douăzeci și două de propoziții ale operei ne dezvăluie câte o *sutra*, care este concisă și de obicei gramatical incompletă, astfel încât să nu fie în întregime inteligibilă fără exegeză. Întrucât *Brahma Sutra* se ocupă cu problemele majore ale filozofiei, nu este surprinzător că aceasta a generat un curent neîntrerupt de interpretări.

Despre Badarayana nu se știe nimic: chiar anii între care a trăit, ca și faptul că este autorul *Brahma Sutrei* sunt disputate. Secolul al II-lea înainte de Hristos – pentru compunerea lucrării – este cel care a întrunit cele mai multe sufragii ale eruditilor, dintr-un interval situat între anii 500 î.Hr. și 200 î.Hr. Indiciile pe care ni le oferă textul – referirile la alte școli de gândire – dovedesc că este puțin probabil ca acesta să fi fost scris înainte de anul 200 î.Hr. Faptul că Badarayana se referă la el însuși la a treia persoană în lucrare nu implică recuzarea lui ca autor, fiindcă o astfel de practică nu este fără precedent în această tradiție.[2] Este improbabil că va exista o certitudine asupra acestor chestiuni, exceptând cazul unor descoperiri textuale majore.

Înainte de a ne apropia de filozofia din *Brahma Sutra*, este necesar să luăm

în considerare un principiu important care este presupus în text și care constituie una din ipotezele sale de bază. Acest principiu se bazează pe distincția dintre **sruti** și **smrti**. *Sruti* este cunoașterea sacră, derivată din experiența religioasă a Vedelor – este amintită în *Vede* și *Upanișade*. O dată depășită **samsara**, autoritatea sa este absolută. *Smrti* este cunoașterea bazată pe memorie, tradiție sau inferență – sau o combinație a acestora. Distincția poate fi prezentată spunând că *sruti* este intuitiv, intuiție auto-evidentă, pe când *smrti* se bazează pe raționament. În *sruti* distincția între cunoscător și cunoscut este depășită și cei doi devin una. Dacă ar apărea un conflict între *sruti* și *smrti*, primul trebuie totdeauna preferat – acest principiu este constitutiv în ortodoxia vedantică. Analogul occidental cel mai apropiat de *sruti* este revelația, căreia i se acordă statut fundamental și indiscutabil, ca și în tradiția iudeo-creștină. Totuși paralela nu este exactă întrucât revelația nu implică depășirea distincției dintre cunoscut și cunoscător.

Brahma Sutra începe cu cea mai importantă intuiție a tradiției vedice – realitatea nu este lumea obișnuită a experienței zilnice, lumea indivizilor legați cauzal în timp și spațiu, lumea schimbării neîncetate — Samsara, ci este perfectă, imuabilă, eternă, absolută, este Brahman din care totul (într-un fel ce urmează să fie explorat) rezultă:

„Realitatea adevărată este cea din care originea (adică subzistența și distrugerea) acesteia va purcede."[3]

Există deplină autoritate în textele *sruti* pentru aceasta, un exemplu clar fiind un pasaj din Taittiriya Upanisad:

„Acela din care într-adevăr s-au născut toate lucrurile, acela prin care o dată născute trăiesc, acela în care atunci lucrurile care pleacă intră. Acela caută să cunoască. Acela este Brahman."[4]

Dintre problemele majore ridicate de această metafizică, prima este găsirea motivului pentru care Brahman a dat naștere universului. Brahman nu are cerințe nesatisfăcute, este perfect și deci nu-i lipsește nimic. Atunci cum se explică apariția universului? Răspunsul pleacă de la afirmația că, atât timp cât orice poate fi spus cu sens despre natura lui Brahman, această natură este fericirea (**ananda**). Badarayana insistă asupra faptului că, deoarece Brahman este o unitate absolută, fericirea nu este un atribut al lui Brahman, ci *este* Brahman: „Dacă se spune că *anandamaya* nu reprezintă Sinele cel mai profund, întrucât este un cuvânt semnificând o modificare, aceasta nu este din cauza prisosinței"[5], adică Brahman este fericirea incomensurabilă. Trecerea în existență a universului este dezvelirea spontană a acestei fericiri. Cea mai apropiată aproximare în termeni umani pentru descrierea acestei stări este jocul (**lila**): „ca și în viața obișnuită, creația este un joc pur pentru Brahman".[6] Aceasta nu înseamnă că Brahman acționează în joacă: a spune aceasta înseamnă a da noțiunii de *lila* un sens prea antropomorfic. Important este că *lila* este drumul cel mai puțin greșit care poate fi găsit pentru explicarea universului.

Un sistem de credințe bazat pe teza că realitatea este un absolut implică câteva dintre dificultățile cele mai adânci ale filozofiei, iar scopul principal al lui Badarayana este să le rezolve, arătând că ideile Upanișadelor formează un tot coe-

rent. Dificultatea centrală este problema unului și a multiplului care – în termenii lui Badarayana – se prezintă astfel: Brahman (absolutul) este etern, imuabil și perfect (nu-i lipsește nimic). Cum poate ceva care este etern, imuabil și perfect să fie în relație cu ceva temporal, schimbător și imperfect, adică cu lumea umană, cu *samsara*? Este universul o proprietate, un efect al lui Brahman sau este numeric identic cu acesta? Fiecare din aceste opțiuni majore implică o dificultate: dacă Brahman are proprietăți, atunci distincțiile conceptuale i se aplică, iar aceasta este logic imposibil pentru un absolut. O altă dificultate rezidă în afirmația conform căreia Brahman este cauza universului, ceea ce pare să presupună o schimbare în Brahman, fapt imposibil dacă acesta este veșnic. În sfârșit, dacă universul este identic numeric cu Brahman, Brahman trebuie să-i împărtășească imperfecțiunile, ceea ce este din nou incompatibil cu natura perfectă a unui absolut. O formă deosebit de acută a acestor dificultăți apare în cazul relațiilor sufletului individual cu Brahman. Sufletul individual nu poate fi numeric identic cu Brahman, altfel sau Brahman ar fi imperfect, sau fiecare suflet ar fi Dumnezeu – ceea ce nu este adevărat. Invers, dacă sufletul individual este distinct de Brahman, elaborarea unei concepții despre **moksa** sau izbăvire – condiția unității sufletului și a lui Brahman – devine imposibilă: dacă sufletul individual este distinct de Brahman, a se reuni cu Brahman în *moksa* înseamnă o schimbare a lui Brahman.

Nucleul demersului filozofic al lui Badarayana îl constituie încercarea de a găsi o soluție acestor multiple dileme.

El începe prin a studia relația exactă dintre Brahman și univers, iar răspunsul său inițial pare a acutiza această problemă. El utilizează distincția filozofică clasică între cauza materială și cea eficientă. Cauza eficientă a unui vas de lut este acțiunea olarului, cauza materială este lutul. Badarayana afirmă că Brahman este nu numai cauza eficientă a universului, ci și cauza lui materială. „Brahman este cauza materială de asemenea, deoarece aceasta nu intră în conflict cu afirmațiile și exemplificările inițiale".[7] Afirmațiile și exemplificările la care se referă apar în *Chandogya Upanisad*, unde scrie că rezultatul cunoașterii este: ceea ce e de neauzit este auzit, ceea ce nu este de perceput este perceput și necunoscutul cunoscut, în același mod în care „printr-o singură mână de lut tot ceea ce este făcut din lut devine cunoscut, modificarea fiind numai un nume în vorbire, pe când adevărul este numai lut".[8] Badarayana are de altfel autoritatea unui *sruti* în susținerea afirmației: Brahman trebuie să stea în fața universului ca lutul față de lucrurile făcute din lut, adică drept cauză materială. El observă imediat că această afirmație nu este în acord cu alte pasaje *sruti*, care arată că universul este reabsorbit în Brahman la sfârșitul timpurilor și astfel Brahman va fi poluat cu toate imperfecțiunile din *samsara*. Badarayana afirmă că nu în aceasta constă reabsorbția. Așa cum un articol din aur devine aur simplu în urma topirii, în același fel universul își va pierde calitățile sale particulare când va fi reabsorbit.[9] Concepția conform căreia Brahman este cauza materială a universului apare inițial în gândirea occidentalilor, dar trebuie să ținem seama de faptul că ideea creației

exnihilo (din nimic), care este parte integrantă a ortodoxiei creștine, nu apare în gândirea hindusă.

Afirmația că Brahman reprezintă atât cauza materială, cât și cauza eficientă a universului a exacerbat principala dificultate, întrucât pare să conducă spre ideea că atât temporalitatea, cât și schimbarea i se aplică lui Brahman. Răspunsul lui Badarayana este una din doctrinele de bază din *Brahma Sutra*: cauza și efectul nu sunt diferite.[10] A spune că efectul și cauza nu sunt diferite nu este același lucru cu a spune că ele sunt identice. Comentatorii ulteriori ai *Brahma Sutra* explică lipsa diferenței prin relația între spumă și valuri pe de o parte, și mare, pe de alta – sau, din nou referindu-se la un pasaj din *Chandogya Upanisad*, citat mai sus, între lut și ulciorul de lut, ultimul nefiind identic cu primul, dar nici diferit de el. Întrucât cauzele și efectele sunt nediferite în acest sens, Brahman trebuie să fie nediferit de univers.

După ce a stabilit un sens satisfăcător în care Brahman poate fi numit cauza universului, Badarayana îl folosește pentru a aborda o altă problemă care se ivește în sistemele axate pe ideea de absolut. Pentru ca o lume de indivizi fizici să fie posibilă trebuie să existe spațiu, fiindcă aceștia sunt identificați prin localizarea lor spațială. Întrebarea care apare este dacă spațiul este co-etern cu absolutul sau un efect al acestuia. Ultima opțiune este neinteresantă, întrucât cade fie în ideea că spațiul este o proprietate a lui Brahman, fie că este, asemenea lui Brahman, realitatea adevărată, nici una din aceste teze nefiind acceptabilă. Plecând de la analiza pe care o face cauzalității, Badarayana afirmă că acest spațiu (*akasa*: tradus uneori și „*eter*") este un efect al lui Brahman[11] și poate interpreta în acest fel o afirmație importantă din următorul *sruti*:

> „Din acest Sine (Brahman) ia naștere eterul".[12]

Spațiul nu este deci co-etern cu Brahman, ci un efect nediferit al lui Brahman.

Probleme analoage apar în legătură cu una din chestiunile centrale ale filozofiei Vedanta – cea a relației dintre sufletul individual (***atman***) și Brahman. Dificultatea lui Badarayana este cu atât mai mare, cu cât diferite pasaje *sruti* par să sugereze diferite răspunsuri la această întrebare. În *Brhadarayaka Upanisad* se spune:

> „Cel care se află chiar în mijlocul înțelegerii, pe care înțelegerea nu îl poate cuprinde, al cărui corp este chiar înțelegerea, cel care controlează înțelegerea dinlăuntru, acela este sinele tău, regulatorul interior, nemuritorul."[13]

Acest pasaj sugerează o distincție sau diferență între Brahman, „regulatorul interior", și înțelegere, un atribut al sinelui individual. Totuși, alte pasaje din Upanișade par a sugera o relație mult mai intimă între *atman* și Brahman:

> „Tu (Brahman) ești femeie. Tu ești bărbat. Tu ești și tânărul și fecioara. Tu, bătrân fiind, mergi cu bastonul. Născut, începi să te îndrepți în toate direcțiile".[14]

Badarayana nu poate opta pentru teza că Brahman și *atman* sunt numeric

identici, întrucât aceasta ar implica apartenența la absolut a *karmei* sufletului individual, ceea ce este logic imposibil.[15] Soluția lui Badarayana este: sufletul uman este o „parte (a Domnului)"[16], nu așa cum o parte a unei mașini se află în raport cu întregul din care face parte, ci așa cum scânteia este o parte a focului. Așa cum va reieși cu claritate din următoarele texte ale cărții de față, această problemă a continuat să-i fascineze și să-i împartă în diferite tabere pe exponenții filozofici Vedanta posteriori lui Badarayana. Astfel, Sankara, de exemplu, insistă că distincția între *atman* și Brahman nu este absolută, ci asemănătoare cu cea dintre spațiu și timp. Prin contrast, Ramanuja consideră că sufletul și Brahman sunt diferite, ultimul sălășluind în primul.

Această problemă se află în strânsă legătură cu o altă problemă majoră din gândirea axată pe ideea de absolut: cea a răului. Dacă realitatea este Brahman, atunci nu trebuie să rezulte că răul și durerea sunt tot Brahman? Altfel spus, dacă sufletul individual este identic cu Brahman, „i-ar atrage (acestuia) păcate ca acela de a nu face ce este bine pentru altul"[17], deci răul îi va fi atribuit lui Brahman. Badarayana are două modalități de a replica acestei probleme, fiecare fiind în concordanță cu opinia conform căreia sufletul este, în sensul exprimării sale, o parte a lui Brahman. Dacă sufletul este, în sensul atribuit acestui termen, o parte a lui Brahman, Badarayana este nevoit să accepte că ceea ce numim rău și durere sunt condiții aplicabile numai sufletului individual aflat în starea de ***avidya***, orbirea spirituală fără cunoașterea lui Brahman.[18] Atunci când adevărata natură a sufletului este dezvăluită în *moksa*, el este eliberat de ceea ce numim în mod obișnuit bine și rău. Ca alternativă, Badarayana se folosește de doctrina ***Karmei***. Ne construim *Karma* exercitându-ne propria noastră voință și primim ceea ce merităm, fie suferință, fie răsplată și astfel:

> „Inegalitatea și cruzimea nu pot fi atribuite Brahmanului căci activitatea sa s-a referit la lucrările sufletelor."[19]

Noi suntem cei care creăm ceea ce numim răul și suferim prin intermediul propriei noastre *Karme*. Fiind etern, Brahman este independent de *Karma*, care rămâne în răspunderea noastră. Ambele tipuri de răspunsuri, atât cel conform căruia ceea ce numim rău apare așa numai datorită ignoranței, precum și acela că răul este o consecință a faptului că dispunem de voință liberă, sunt folosite adesea în rezolvarea occidentală a formelor analoage ale acestei probleme.

Scopul vieții, în cadrul acestei filozofii, îl constituie eliberarea (*moksa*), aceasta identificându-se cu înțelegerea directă sau cunoașterea (**vidya**) lui Brahman. În acest tip de introspecție, deosebirea între cunoscător și cunoscut dispare: cunoscătorul nu-l cunoaște pe Brahman, dar *este* Brahman așa cum se stipulează în *Chandogya Upanisad*:

> „Acolo unde nu vezi nimic altceva, acolo unde nu auzi nimic altceva, nu înțelegi nimic altceva, acela este infinitul. Dar acolo unde vezi altceva, auzi altceva, înțelegi altceva, acolo este micimea (finitul). Într-adevăr, infinitul este totuna cu nemuritorul, iar finitul este totuna cu muritorul".[20]

În această condiție, toate distincțiile sunt depășite, inclusiv cea între sine și non-sine: aceasta reprezintă eliberarea de timp și dorință, care aduce o pace interioară perfectă. Atunci când se atinge cunoașterea Brahmanului, *Karma* încetează a mai fi acumulată. Continuă să fie operantă numai *Karma* din procesul desăvârșirii și atunci când aceasta este atinsă, *Brahmana* (cunoscătorul Brahmanului) atinge condiția de *jivanmukta* (persoană liberă în timpul vieții).

Se consideră că un astfel de *brahmana* este tot una cu Brahman.[21] Dacă libertatea reprezintă starea eliberării de ignoranță, rezultă că ea nu înseamnă nașterea unei noi posesii a sufletului ei, mai curând, revelarea naturii sale originale, după ce a fost eliberată de iluziile *avidyei*.[22]

Mijlocul prin care este abordată *moksa* îl constituie meditația: îndeplinirea unor munci sau lucrări este utilă, însă nu este suficientă pentru cunoașterea lui Brahman.[23]

Faptul că pasajele *sruti* diferă în ceea ce privește detaliile tehnicilor de meditație nu este important, căci mesajul esențial, precum și rezultatul final sunt aceleași în toate cazurile. Singurele recomandări invariabile sunt cele conform cărora meditația trebuie săvârșită în poziție șezândă și trebuie repetată de oricâte ori este necesar. Alegerea simbolurilor sau a altor procedee pentru liniștirea rațiunii și pentru concentrare constituie un domeniu în care sunt permise variațiile.[24] Foarte important este faptul că meditația trebuie continuată până la moarte, căci gândul ce ocupă mintea în momentul morții este considerat ca având o semnificație determinantă pentru viitor, așa cum se declară în *Bhagavad Gita*:

> „Gândindu-se cărei forme de existență îi va dărui trupul la sfârșit, către acea ființă trebuie să ajungă... fiind mereu absorbit de gândul la aceasta."[25]

Brahma Sutra este o operă filozofică de mare pătrundere și produsul unei tradiții care se dezvoltase deja pe deplin, cu rigurozitate și subtilitate. Ea se articulează și înfruntă dificultățile implicate de unul din stilurile filozofice spre care mintea omenească se simte obligată să se întoarcă mereu și mereu, un monism bazat pe ideile transcendentale care ne bântuie. Desigur că ea nu a reprezentat ultimul cuvânt, o mare tradiție dedicată finisării filozofiei sale: gândirea lui Sankara, Ramanuja și Madhva, fiecare în felul său, arată felul în care aceste idei au fost criticate și interpretate în moduri diferite. Fapt deloc surprinzător: dacă Badarayana ar fi spus ultimul cuvânt în problemele luate în discuție, el ar fi rezolvat singur enigmele existențiale.

NOTE

Referințele la *Brahma Sutra* sunt date prin: subsecție și *sutra*, de ex. I. 4.12. În cele ce urmează este folosită versiunea lui Radhakrishnan (Londra, Allen & Unwin 1960; New York, Allen & Unwin 1968). Referințele la textele importante din Upanișade sunt date în același fel, precedate de numele Upanișadei la care se face referință, de ex. Chandogya U., III 3.3 P. U. = S. Radhakrishnan (ed. și trad.), *The Principal Upanisads*, Londra, Allen & Unwin 1953.

1. Textul este cunoscut de asemenea drept *Vedanta Sutra*, întrucât sintetizează filozofia Vedanta și *Sariraka Sutra* (S: sarira = trup) — care se ocupă de întruparea lui Brahman.

2. Badarayana se referă la el însuși, de ex. III 2.41, III 4.1, III 4.8, III 4.19, IV 3.15, IV 4.7 și IV 4.12.
3. I 1.2. cf. I. 3.10; III 2.11-21
4. Taittiriya U., II 1. P. U. p. 533
5. Există o afirmare clară a acestuia în textele *sruti* în *Taittiriya* U. II. 8.1. P. U., pp. 550-552.
6. II. 1.33
7. I 4.23
8. Chandogya U., VI 1.4. P. U. pp. 446-447
9. II. 1.8-9
10. Discutate în II. 1. 14-20
11. II. 3.2
12. Taittiriya U., II 1.1., P. U. p. 542
13. Brhad-aranyaka U., III. 7.22. P. U. p. 229
14. Svetasvatara U., IV 3. P. U., p. 732
15. II 3.47 și urm.
16. II 3.43. Există o bază pentru aceasta în Bhagavad Gita, XV-7: „Un fragment din Eul meu propriu devenit un suflet viu, veșnic, în lumea vieții", ediția Radhakrishnan (ed. a II-a), Londra, Allen & Unwin 1949, p. 328.
17. II 1.21
18. Cf. II 1.22
19. II. 1.34
20. Chandogya U., VII. 24.1. P. U., p. 486
21. IV. 1.13; IV.1.19; IV.2.16; IV.4.4.
22. IV.4.1. Nu există o diferență reală între *moksa* și *nirvana* budistă, în această tradiție.
23. III. 4.26-35
24. IV 1.1-11; III 3.1-2 și 59
25. Bhagavad Gita, VIII 6 (ed. Radhakridhnan, p. 229). Susținerea importanței gândului ce apare în momentul morții apare de asemenea în sursele budiste cf. *The Tibetan Book of the Dead*, ed. W.Y. Evans-Wentz, Oxford, Oxford Univ. Press, 1980, p. 89 și urm. În carte se dau și analogii occidentale.

SCRIERI

Numele lui Badarayana este legat de o singură operă mare – *Brahma Sutra*

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Sankara, Ramanuja, Madhva, Vivekananda, Gandhi, Aurobindo, Radhakrishnan

BIBLIOGRAFIE

Badarayana, *The Brahma Sutra*, ed. și trad. S. Radhakrishnan, Londra, Allen & Unwin, 1960; New York, Allen & Unwin, 1968.

A se vedea și:

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, ed. a II-a, vol. II, cap. VII, Londra, Allen & Unwin 1929 și multe reeditări.

Radhakrishnan, S. (ed. și trad.) *The Bhagavad Gita*, ed. a II-a, Londra, Allen & Unwin 1949 și multe reeditări.

Radhakrishnan, S. (ed. și trad.), *The Principal Upanisads*, Londra, Allen & Unwin, 1953.

Thibaut, G., *The Vedanta Sutras with the Commentary by Samkarasarya*, vol. XXXIV și XXXVIII, Oxford, Oxford Univ. Press, Sacred Books of the East Series, prima tipărire, 1890, a doua tipărire 1896.

Tribaut, G., *The Vedanta Sutras with the Commentary of Ramanuja*, vol. XLVII, Oxford, Oxford University Press, Sacred Books of the East Series, 1904.

NAGARJUNA
(secolul al II-lea d.Hr.)

Când budismul a început să se dezvolte în școli distincte, sciziunea principală a apărut între ceea ce s-a numit școala *Theravada* (sau ***Hinayana***) și școala ***Mahayana***. Ulterior a apărut o nouă împărțire în ambele școli. Școala Theravada s-a divizat între *Vaibhasika* și *Sautrantika*, iar Mahayana a dat naștere școlii *Madhyamika* și – un secol mai târziu – școlii *Yogacara*.[1]

Nagarjuna este unul dintre marii gânditori budiști indieni care a întemeiat ramura Madhyamika a budismului Mahayana. Doctrina Madhyamika se concentrează asupra învățăturii budiste a Căii de Mijloc, care pledează în favoarea unei vieți duse între două extreme: ascetismul riguros și laxismul, iar gândirea filozofică a lui Nagarjuna conferă un echivalent logic învățăturii lui Buddha despre Calea de Mijloc. El a dezvoltat un proces de raționament dialectic care expune contradicțiile din gândirea obișnuită și care – reducând toate problemele la cupluri de negații – caută să îndepărteze gândirea de la extreme, eliberând astfel intelectul și îndreptându-l pe calea iluminării. După această metodă, dacă se recunoaște că polii opuși ai gândirii pot fi negați prin raționament, intelectul este în stare să realizeze că realitatea nu este nimic din aceste contrarii și poate experimenta ***sunyata***, un vid care, deși nu poate fi descris, nu are o semnificație nihilistă. Această experiență a vidului este considerată condiția înțelepciunii perfecte, ***prajnaparamita***, în care intelectul și intuiția sunt unite. Putem înțelege cel mai bine aceasta gândindu-ne la claritatea conștiinței cuiva care permite un tip de aprehensiune imposibil în cazul unui intelect care operează în termeni de opoziții tranșante:

> „– mijlocul între aceste două extreme... este intangibilul, incomparabilul, incomprehensibilul, imperceptibilul, fără orice poziție... aceasta este veritabila Cale de Mijloc – viziunea realului în adevărata sa formă."[2]

Pentru Nagarjuna, *sunyata* este un concept care cuprinde o multitudine de sensuri și care, împreună cu metoda raționamentului dialectic, asigură cadrul pentru o filozofie vizionară și totuși riguroasă.

Nu există nimic concludent despre perioada în care a trăit Nagarjuna. Se pare că a avut o viață lungă. El a fost

probabil activ ca filozof între anii 50-100 d.Hr., dar a fost uneori plasat către anul 300 și această nesiguranță asupra datelor a sugerat unor comentatori existența mai multor autori ai textelor și doctrinei ce-i sunt atribuite. Cele câteva biografii pe care le avem despre el nu sunt în întregime concordante. Pare a fi sigur că a fost **Brahmin**, născut în sudul Indiei și că în copilărie s-a aflat sub amenințarea răului și a păcatului, astfel încât părea a fi predestinat unei morți timpurii. După o biografie scrisă de Kumarajiva[3], a fost salvat din această stare în primii ani ai maturității, când a avut un fel de iluminare realizând că dorința și pasiunea sunt cauzele suferinței. Tot aici se spune că aceasta a fost cauza intrării în Ordinul Budist. Unele surse tibetane povestesc o istorie întrucâtva diferită, după care astrologii preziseseră că Nagarjuna va muri la vârsta de șapte ani, dar el a evitat această soartă intrând din fragedă copilărie în Ordinul Budist și supunându-se regulilor acestuia. Oricare ar fi fost drumul lui către erudiție și spiritualitate, toți sunt de acord cu aptitudinea sa remarcabilă pentru studiul intensiv, profunzimea intuițiilor sale și compasiunea și grija pe care le-a manifestat în comunitatea în care a trăit.

Gândirea lui Nagarjuna constituie o distilare și o sistematizare a textelor *Prajnaparamita* (Perfecțiunea Înțelepciunii). Aceste texte formează un imens corp literar, sursă a doctrinei **sunyata** (vidul) și rezultat al acelor învățături ale lui Buddha care erau adresate discipolilor cei mai înclinați spre filozofie. În prezent i se atribuie lui Nagarjuna – în mod aproape unanim – douăzeci și cinci de lucrări, inclusiv un număr de ***sastra*** sau comentarii asupra literaturii primare *Prajnaparamita*.[4] Fără îndoială el a fost factorul unei revoluții profunde în budism, întrucât a dezvoltat „tăcerea" lui Buddha asupra adevăratei realități într-o critică a dogmatismului metafizic. Se spune că Buddha, într-o conversație cu un discipol, și-a descris poziția în acești termeni:

> „A considera că lumea este veșnică sau nu, sau a admite orice altă afirmație, Vaccha, înseamnă a fi în jungla și sălbăticia teoretizării, în hățișurile teoretizării, în lanțurile sclaviei teoretizării, însoțite de boală, supărare, perturbare și febră: aceasta nu conduce la detașare, lipsă de patimă, liniște, pace, la cunoașterea și înțelepciunea Nirvanei. Acesta este pericolul pe care îl văd în aceste concepții și care mă face să le refuz pe toate."

Tocmai acest punct de vedere este dezvoltat de dialectica lui Nagarjuna.

În mare, dialectica este o metodă cu patru etape: întâi ea consideră afirmarea a ceva, apoi negarea, în al treilea rând afirmarea atât a negației, cât și a afirmației, și în final negarea atât a afirmației, cât și a negației[6]. O parte din această utilizare este exemplificată de tratamentul pe care-l aplică Nagarjuna unei teme fundamentale a filozofiei sale: ideea „originării dependente". Ea se referă la cauzalitate și trebuie înțeleasă în legătură cu principiul budist general, descris deja, care refuză toate polaritățile și afirmă că realitatea se află în Calea de Mijloc. În comentariile (*sastra*) Madhyamika, și în mod repetat pe tot parcursul scrierilor budiste în general, respingerea pola-

rităților este ilustrată de următoarele cuvinte ale lui Buddha:

„Nici producere, nici distrugere – nici nimicire, nici păstrare, nici unitate, nici pluralitate, nici intrare, nici ieșire."[7]

În acord cu acest principiu, când Nagarjuna ia în considerare cauzalitatea, el respinge atât determinismul total, cât și interdeterminismul, expunând o teorie a cauzalității proprie Căii de Mijloc. El consideră că lumea își are originea într-o interdependență sau „originare dependentă" și că un anume fel de realizare intuitivă a acestei interdependențe – deși nu este stabilită în mod dogmatic în limbaj – este esențială pentru iluminare și pentru dezvoltarea spirituală: este condiția pentru Calea de Mijloc. El scrie:

„Numim originarea dependentă vid. Aceasta este o denumire metaforică și este adevărată Calea de Mijloc."[8]

Analizând problema cauzalității, Nagarjuna identifică trei situații: prima – cea a identității – spune că efectul este inclus în cauză; a doua – cea a non-identității – consideră că efectul este distinct de cauză; iar a treia este o poziție mixtă în care cauza este considerată o consecință a unei cauze preexistente și care devine astfel în virtutea unei combinații externe de condiții. Supuse logicii dialectice a lui Nagarjuna, toate aceste trei poziții apar ca de nesusținut: prima deoarece dacă un efect există deja ca parte a cauzei sale, atunci nu poate fi produs; a doua fiindcă dacă factorii presupuși a da naștere efectului sunt distincți de acesta, atunci „orice poate apărea din orice", iar nu aceasta se înțelege prin cauzalitate. Cea de a treia poziție este inacceptabilă datorită acelorași motive pentru care sunt inacceptabile celelalte două. Nagarjuna arată că ideea de cauzalitate presupune *schimbare* și că aceasta ne face să adoptăm o concepție a realității constând din evenimente momentane, întrucât este absurd să se vorbească de schimbare în raport cu ceea ce este permanent. Dar cum schimbarea implică un *proces* de schimbare care cere continuitate, nu poate exista un asemenea proces în cazul evenimentelor care sunt pur momentane. Dialectic, cele trei situații ale cauzalității sunt incoerente și se pare că nu există nici o modalitate în care să se enunțe o teorie inteligibilă a cauzalității. Condițiile pentru realizarea *sunyat*-ei sunt îndeplinite.[9]

Ceea ce trebuie să ne aducem aminte, când dorim să înțelegem ideile lui Nagarjuna, este că, atunci când logica sa demolează un punct de vedere, nu o face deoarece el ar vrea să afirme punctul de vedere contrar. Acesta va fi demolat și el, la rândul său, pentru a experimenta vidul în care se recunoaște ca falsă deosebirea dintre opuși și – mai profund – că nu există diferențe fundamentale între polaritățile formulate de rațiune.

Oare Nagarjuna, expunând neconcordanțele din descrierile cauzalității, nu distruge și înțelegerea budistă a originării dependente pe care dorește să o promoveze? Unii comentatori consideră că da și că doctrina sa este negativă și total nihilistă întrucât interzice orice fel de conceptualizare. Alții i-au apărat metoda fiindcă poate duce la experiența *sunyata* și astfel la punctul central al doctrinei Madhyamika, adică la punctul în care polaritățile de gândire ajung la incoerență

şi se recunoaşte că opoziţiile aparente sunt fictive, ca neexistând „nici producere, nici distrugere, nici anihilare, nici persistenţă". Deci, nici un fel de opoziţii: în realitate nu există diferenţe între poziţiile opuse. În final, Nagarjuna consideră că existenţa condiţionată din Samsara nu este diferită de *nirvana*. Aceasta nu înseamnă că el doreşte să nege distincţiile empirice obişnuite, utilitatea şi validitatea lor. Folosirea lor este legitimă în viaţa de zi cu zi. Totuşi, ele trebuie considerate ca fiind greşite dacă se aplică adevărurilor superioare sau filozofice. Ceea ce este important este ca distincţiile empirice ale vieţii practice să fie înţelese în contextul criticii relaţiei lor cu realitatea superioară.

Discuţia pe care o poartă Nagarjuna asupra originării dependente este un corolar al tezei generale a budismului: totul este în devenire, mai mult decât fiinţă, iar noţiunea unei substanţe, esenţială ca bază a realităţii, este o iluzie sau o interpretare incorectă a experienţei. Remarcile sale asupra existenţei eului sunt conforme cu această concepţie. El consideră că entităţile lumii nu au esenţe subzistente sau suflete, iar *prajna* sau înţelepciunea constă în conştiinţa vremelniciei tuturor lucrurilor. Încă o dată, aceasta nu înseamnă un refuz al cererii de existenţă a eului, ci o critică a tuturor afirmaţiilor definitive asupra existenţei sau non-existenţei acestuia. Astfel, Nagarjuna scrie:

> „Eul nu este diferit de stările lui, nici identic cu acestea, nu există eu fără stări, dar eul nu poate fi considerat nici drept inexistent."[10]

Se poate spune că repudierea de către Nagarjuna a tuturor sistemelor şi teoriilor apare ca încă un sistem. Pentru contestarea acestei păreri se poate arăta că, spre deosebire de teorii şi sisteme, gândirea sa nu este preocupată să ofere ceva asemănător unei explicaţii a lucrurilor după anumite modele sau formule, ci să genereze o conştiinţă critică a presupunerilor de care toate aceste formule depind. Remarcând că alegerea unor astfel de presupuneri este deseori arbitrară sau strict personală, T.R.V. Murti a legat critica lui Nagarjuna de procedeele lui David Hume şi Immanuel Kant,[11] ambii profund sceptici faţă de orice justificări tradiţionale ale metafizicii. Critica lui Nagarjuna poate fi comparată, poate la un nivel superior, cu existenţialismul lui Jean Paul Sartre, în special cu teza acestuia despre absurditatea alegerii umane libere în contextul neantului. Murti observă:

> „Metoda Madhyamika este deconceptualizarea spiritului şi eliberarea lui de toate noţiunile... dialectica nu este o cale pentru achiziţionarea informaţiilor, ci catharsis... este abolirea tuturor restricţiilor impuse ca necesitate de modelele conceptuale. Nu este vorba despre nihilism, acesta fiind punctul de vedere după care nimic nu există. Dialectica este respingerea tuturor părerilor, inclusiv nihilismul."[12]

Budismul este denumit deseori de cei care-l practică „*Dharma*" – cuvântul derivă din rădăcina „*dhr*" – „a susţine" şi are numeroase sensuri. El se referă în special la realitatea ultimativă a **nirvanei**, legea sau natura universului, viaţa morală, conducerea dreaptă şi învăţătura, ca şi la intuiţiile unei înţelegeri complete. *Dharma* este folosit şi în contextul

individualităţilor. Termeni precum *trup-dharma* şi *ochi-dharma* apar frecvent şi există multe alte utilizări care trebuie interpretate în contextul lor. Întotdeauna se păstrează o distincţie clară între fiinţele cotidiene, iluzorii şi *„dharma"* – întotdeauna aspecte ale unei realităţi mai adânci şi mai esenţiale. **Bodhisattva**, budistul pios care a atins iluminarea, dar a renunţat la trecerea în nirvana pentru a putea conduce pe alţii spre acelaşi ţel, este cineva care a progresat chiar mai presus de *dharma*. Mintea unei astfel de persoane are o transparenţă în care autoconştiinţa şi alte forme de dualism sunt eliminate prin uniunea intelectului şi intuiţiei şi îndeplineşte condiţia de libertate completă:

> „Bodhisattva sesizează idei, acestea tind către neant, cunoaşterea lor perfectă este vidă. Aceasta este esenţa înţelepciunii supreme."[13]

În scrierile sale, Nagarjuna descrie o a şasea cale de disciplină spirituală pentru cei care aspiră la condiţia de Bodhisattva. El respinge idealul de ***arhat***, persoana sfântă a budismului tradiţional, al cărei ţel se limita la încetarea suferinţei personale şi la realizarea ***nirvanei***. Preocuparea sa este dedicarea unui bodhisattva serviciului celorlalţi, comunităţii tuturor fiinţelor. Disciplina lui *bodhisattva* nu este pentru pustnici, ca are o calitate morală apropiată de cea care însufleţeşte trecerea minţii omului, la Platon, de la umbre şi iluzii la cunoaşterea directă, intuitivă, a Binelui. Ca şi Nagarjuna, Platon spunea că toţi cei care deţin o astfel de cunoaştere ar trebui să se întoarcă să-i ajute pe cei ce se luptă încă la nivele inferioare ale cunoaşterii.[14]

Scopul, detaliile şi vigoarea gândirii lui Nagarjuna sunt greu de prezentat într-un scurt articol, ca şi spiritualitatea sa intensă şi senină. Ideile sale au fost influente în India, China, Tibet, Japonia şi Coreea pentru mai mult de două mii de ani şi au fost în particular formative pentru budismul chinez Zen.[15] Nagarjuna este studiat atent şi în Vest şi în Asia – filozofii occidentali par a fi capabili să detecteze numeroase afinităţi între tezele sale şi unele elemente ale tradiţiei occidentale. Numai un procent de cinci la sută din literatura *Prajnaparamita* a fost corect tradusă şi editată, constituind o sursă de studiu nici pe departe epuizată.

NOTE

1. Figura centrală a şcolii Yogacara a fost Vasubandhu (către sec. al IV-lea sau al V-lea d.Hr., tratat şi în această lucrare). Diferenţele fundamentale între cele două şcoli principale ale budismului sunt cele dintre concepţiile lor asupra elementelor de bază ale existenţei (*dharma*). *Theravadin* susţine existenţa unor entităţi distincte care posedă esenţă. *Madhyamika* afirmă non-substanţialitatea lucrurilor şi, în final, identitatea dintre *samsara* şi *nirvana*.
2. Citat din *Kasyapaparivarta* în T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londra, Allen & Unwin, 1955, p. 210.
3. *Kumarajiva* (344-409/413 d.Hr.) a tradus în chineză, în o sută de cărţi, comentariul lui Nagarjuna asupra lui *Mahaprajnaparamitra Sutra*. Prin el *Mahayana* s-a impus în China. Cu ajutorul a numeroşi elevi, a tradus multe *sutra* şi *sastra* şi a predat pe larg practicile Căii de Mijloc.
4. Sutrele literaturii *Prajnaparamita* sunt anonime şi destinate să redea cuvintele lui Buddha. *Sastra* sunt comentarii ale acestor texte primare. Se spune că Nagarjuna a adus *Prajnaparamita Sutra* din ţara lui Nagas în 100 000 de *gatha* şi a produs o *sastra* abreviată de 25 000 de *gatha*.
5. Murti, *op. cit.*, p. 47

6. Există o lungă discuție asupra dialecticii lui Nagarjuna în Murti, *op. cit.*, p. a II-a.
7. Acestea sunt faimoasele „Opt Nu-uri" ale literaturii Madhyamika, traduse de Christmas Humhery: *Buddhism*, Harmondsworth, Penguin, 1952, pp. 54-55.
8. Ian C. Harris, *The Continuity of Madhyamika and Yogacara in Indian Mahayana*, Leida, Brill, 1991, p. 143.
9. Procesul dialectic este uneori descris ca având trei stadii: dogmatismul, criticismul și intuiția. Dar intuiția se poate obține și prin conștiința moral-religioasă și prin încetarea actelor ce creează suferința.
10. Murti, *op. cit.*, p. 206.
11. *Op. cit.*, cap. XII în special.
12. *Op. cit.*, pag. 212. Comparația între Nagarjuna și Kant datorată lui Murti a fost examinată de Andrew P. Tuck în *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1991.
13. Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism. A History*, vol. I, *India and Chine*, New York și Londra, Macmillan, p. 31.
14. Mitul peșterii se află în Platon, *Republica*, Bk BII.
15. Recitarea lui *Diamond Sutra*, una din cele mai cunoscute lucrări din literatura *Prajnaparamita*, i-a permis celui de-al șaselea patriarh Huineng (638-713 d.Hr.) să obțină iluminarea.

SCRIERI

Nu există o listă definitivă a scrierilor lui Nagarjuna. O listă destul de completă, cu indicarea surselor bibliografice, se află în D.S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamika School of Philosophy in India*, în *A history of Indian Literature*, vol. 7, fasc. 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 1981.

T.R.V. Murti are, în The *Central Philosophy of Buddhism*, o secțiune utilă despre literatura Madhyamika (pp. 87-103) în care i se atribuie șase tratate și un număr de opuscule lui Nagarjuna. Aproape toate sunt comentarii (*sastra*) asupra lui *Prajnaparamita Sutra*.

A se vedea și:

Conze, E. (trad.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, Berkeley CA, Four Seasons Foundation, 1973.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Vasubandhu, Hui-neng.

BIBLIOGRAFIE

Harris, I.C., *The Continuity of Madhyamika and Yocagara in Indian Mahayana*, Leida, Brill, 1991.

Murti, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, ed. a doua, Londra, Allen & Unwin, 1970.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vol., vol. I, Londra, Allen & Unwin, 1966, pp. 643-669.

Radhakrishnan, S. and Moore, C.A. (ed.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957. Conține extrase din *Nagarjuna's Mahayana Vimsaka and his Madhyamika Sastra* (pp. 338-345).

Ramanan, K.V., *Nagarjuna's Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

Smart, Ninian, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, Muirhead Library of Philosophy, 1964 (discută critica dialectică a cauzalității a lui Nagarjuna).

Tuck, Andrew P., *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*, Oxford, Oxford University Press, 1911.

VASUBANDHU

(sec. al IV-lea sau al V-lea d.Hr.)

În declarațiile sale, Buddha a afirmat în repetate rânduri că ideile sale nu sunt o ***darsana*** sau filozofie, ci o ***yana*** sau cale, o metodă practică ducând la iluminare. În conformitate cu această opinie și cu refuzul de a specula asupra a ceea ce se află în spatele sau dincolo de experiența umană, Buddha nu încearcă să stabilească o bază metafizică a căii sale de izbăvire a suferinței. Totuși, așa cum sugerează Radhakrishnan, se pare că există în ființele umane o necesitate înnăscută de a specula asupra problemelor ultime – așa cum o arată și istoria ulterioară a budismului.[1] Incapabile să reziste dorinței de a completa omisiunile deliberate ale lui Buddha, generațiile ulterioare de budiști au adăugat propriile lor metafizici și epistemologii pentru a întregi tabloul lăsat, diferențele lor generând diferitele școli din istoria budismului. Sciziunea principală s-a petrecut între ***Theravada*** (sau Hinayana) pe de o parte și ***Mahayana*** pe de alta. La rândul lor, fiecare din aceste școli s-a separat în două, în funcție de diferențele filozofice. Școala Therevada este împărțită în școlile Vaibhasika și Sautrantika, iar școala Mahayana în școlile ***Madhyamika*** și ***Yogacara***. Ideile acestor două ultime școli au fost foarte importante în dezvoltarea (școlii) Mahayana și sunt folosite ca referință nu numai de gânditorii indieni, ci și de o mare parte a celor din Tibet, China și Japonia. Cel mai faimos reprezentant al școlii Madhyamika este Nagarjuna, iar Vasubandhu este marea figură a școlii *Yogacara*.

În pofida existenței unei biografii destul de timpurii a lui Vasubandhu scrise de către Paramartha (499-569 d.Hr.) – un exponent de frunte al doctrinei Yogacara în China – există divergențe asupra evenimentelor din viața lui Vasubandhu. Conform scrierii lui Paramartha, *Biografia Maestrului Vasubandhu*, el s-a născut în Purusapura (Peshawar), fiu al unui brahmin numit Kausika și frate mai tânăr al lui Asanga (acesta va deveni și el o figură importantă a tradiției Yogacara). În anii săi de tinerețe, se spune că Vasubandhu a fost un adept al *Abhidharma*, din școala Theravada[2], compunând un rezumat al doctrinei, *Abhidharmakosa*, în șase sute de versuri, urmat de un comentariu în proză, *Abhidharmakosa bhasyam*.[3] Această lucrare, împreună cu abilitatea sa în materie de discuții se pare că i-au creat lui Vasubandhu o reputație bună.

Se crede că Asanga, un mahayanist, era îngrozit că fratele său și-ar putea folosi puterile sale considerabile pentru a ataca Mahayana. Pretextând boala, Asanga l-a convins pe Vasubandhu să se întoarcă la el în Purusapura. În cursul vizitei, Asanga l-a convertit pe Vasubandhu la Mahayana și acesta și-a pus deosebitele sale însușiri intelectuale în slujba acesteia. Alături de comentarii asupra principalelor scrieri religioase Mahayana (de. ex. asupra *Avatamsaka*, *Vimalakirti*, *Nirvana* și *Prajnaparamita Sutra*), Vasubandhu a scris și un număr de texte care au devenit esențiale pentru școala Yogacara, în special *Cele douăzeci de versuri și comentariul lor* (*Vimsatika-Karika Vrtti*), *Cele treizeci de versuri* (*Trimsika-Karika*) și *Învățătura celor trei ființe-proprii* (sau *Naturi*) – (*Tri-Svabhava-Nirdesa*). Se spune că Vasubandhu a murit la optzeci de ani la Ayodhya.

Aceasta este, în linii mari, biografia dată de Paramartha. Mulți erudiți și-au manifestat reticența în ceea ce privește acceptarea acesteia, deoarece alte surse timpurii dau date contradictorii despre viața lui Vasubandhu – că ar fi trăit până la 200 de ani – și există, de altfel, mai multe personaje în istoria budistă numite Vasubandhu. Într-o încercare de a concilia toate informațiile, Erich Frauwallner a presupus că au existat, de fapt, doi Vasubandhu, a căror viață și operă au fost confundate – unul care a scris *Abhidharmika* și altul, fratele mai tânăr al lui Asanga.[4] Teza lui Frauwallner este acceptată de unii erudiți și refuzată de alții și este puțin probabilă o rezolvare dacă nu vor apărea noi dovezi. Aceasta este una din cele câteva probleme profunde ale studiilor asupra lui Vasubandhu.

Este în afara discuției faptul că școala Yogacara a Mahayanei a acumulat mai multe nume decât oricare alta, referințele la ea făcându-se în cel puțin patru moduri. Termenii utilizați merită amintiți, întrucât ei indică unele caracteristici importante ale școlii de gândire de care aparțin:

(1) *Yogacara*, din *yoga* și *acara*, o acțiune terapeutică. Acesta este cel mai vechi din termenii folosiți pentru a desemna această școală și indică preocuparea sa de a elibera mintea de credințe false (o terapie psihologică) prin metoda practicilor yoga. Poate indica de asemenea că doctrinele metafizice ale școlii se bazează atât pe intuiții derivate din stările yoghine de meditație, cât și pe raționamente discursive[5], o teză pentru care există dovezi, așa cum vom vedea, în opera lui Vasubandhu;

(2) *cittamatra* sau numai intelect;

(3) *vijraptimatra* sau numai percepție;

(4) *vijnanavada* sau doctrina conștiinței (a minții).

Termenii (2) și (4) sunt în mare măsură echivalenți și indică doctrina metafizică centrală a școlii, ***monismul*** idealist, adică realitatea este una și nu multiplă și Unul este mental în natură, nu material.[6] Termenul (3) indică modul principal în care această credință metafizică este argumentată, prin metoda analizei filozofice a percepției.

Filozofia percepției a fost câtva timp un teren de dispută între cele două școli principale Theravada, de la care Vasubandhu și-a primit educația filozofică. Școala Vaibhasika accepta ceea ce se numește o teorie naiv-realistă a percepției, ideea că lumea externă ne este dată de percepție, și nu de o senzație

cauzată de ceva din ceea ce ne înconjoară. După această teză, nu creăm obiectele de care suntem conștienți în percepție, care sunt complet neafectate de natura aparatului nostru perceptor. În schimb, descoperim lumea exterioară, așa cum este, printr-o percepție directă a ei. Prin opoziție, cei ce aparțin școlii Sautrantika, acceptând existența lumii exterioare, neagă cunoașterea ei directă prin percepție.[7] Ei acceptă o formă a ceea ce se numește teoria reprezentaționalistă a percepției. Comună tuturor acestor perspective este teza următoare: ceea ce este cunoscut în mod imediat prin percepție nu este un obiect, ci o entitate mentală – sau o dată – din care trebuie dedusă existența obiectului exterior.[8] Credința în existența lumii exterioare – necognoscibilă în mod imediat – se dovedește a fi cea mai plauzibilă ipoteză prin care se pot explica independența de voința noastră și coerența experienței perceptive.

Vasubandhu accepta teza Sautrantika, conform căreia imediatul dat în percepție este ceva de natură mentală, o senzație sau o dată-senzitivă (în terminologie occidentală). El susține însă că nu este nevoie să se adauge și ipoteza că aceste senzații sunt cauzate de obiecte fizice din lumea exterioară. Toate acestea pot fi explicate la fel de bine numai în termeni de evenimente mentale: de aici termenul cittamatra sau *numai intelect* ca nume al acestei filozofii[9]. El își începe argumentația atrăgând atenția asupra faptului că percepția poate să funcționeze greșit. Putem crede că sesizăm obiecte externe dar putem fi induși în eroare de o disfuncție survenită în aparatul nostru perceptiv:

„Toate acestea sunt numai percepție din cauza aparenței obiectelor non-existente, așa cum poate fi vederea unor fire de păr inexistente de către cineva afectat de un defect optic."[10]

Adică în percepția iluzorie ceva este perceput, dar ceea ce este perceput nu este un stimul extern și trebuie deci să fie ceva de natură mentală.

Se poate obiecta că acest argument poate cel mult stabili că unele și nu toate experiențele au conținuturi mentale ca date imediate. De altfel, cum pot fi stabilite coerența și caracterul voluntar al percepțiilor pe baza ipotezei că nu există o lume exterioară care să le cauzeze? Așa cum Descartes va proceda peste multe secole, dorind să pună la îndoială încrederea în simțuri, Vasubandhu se îndreaptă către experiența visării:

„Într-un vis chiar și fără un obiect extern al simțului sau înțelegerii, se văd numai anumite lucruri: albine, grădini, femei, bărbați etc. – ori acestea numai în anumite locuri și nu oriunde. Și chiar în aceste locuri ele se văd numai uneori și nu mereu."[11]

Adică, în visuri, unde se admite că nu există un obiect extern, conținutul nostru mental dovedește coerență și caracter involuntar, și, prin urmare, acestea două nu implică existența lumii externe.

Argumentul nu este imun la critică[12], deși Vasubandhu nu ar trebui atacat pe nedrept, întrucât el are un argument de cu totul alt gen pentru a-și susține teza sa spirituală (bazată numai pe intelect) și acesta este unul dedus din conștiința nondualistă:

„Când oamenii sunt treziți prin dobândirea unei cunoașteri supralumești, lipsită de distincții fiind un antidot pen-

> tru acestea [distincţii], atunci ei înţeleg într-adevăr non-existenţa acestor obiecte ale simţurilor, deoarece au întâlnit o cunoaştere clară a lumii terestre obţinută dincolo de această lume."[13]

„Cunoaşterea supralumească, lipsită de distincţii" este conştiinţa non-dualistă a iluminării, conştiinţa neconceptuală directă a fiinţei în sine. Cei care ating acest nivel au o aprehensiune directă a irealităţii tuturor indivizilor: Vasubandhu priveşte aceasta ca o evidenţă clară în favoarea tezei spiritualiste. O „cunoaştere clară a lumii terestre obţinută dincolo de această lume" este starea de spirit a iluminatului după experienţa iluminării: o reflecţie pură, în care experienţele dualiste sunt înţelese ca atare: pure construcţii de natură mentală.

Acceptarea monismului în metafizică a generat o serie de probleme filozofice adresate adepţilor săi. Aşa cum cei care acceptă monismul materialist (teza conform căreia tot ceea ce există este materie) trebuie să explice în termeni materialişti toate fenomenele considerate de obicei mentale, la fel cei ce acceptă monismul idealist sunt puşi în faţa unei serii de dificultăţi corespunzătoare. În acest caz, Vasubandhu trebuie să dea o explicaţie distincţiei dintre percepţiile veridice şi neveridice şi factorii majori ai experienţei noastre. Cum gândim ceea ce este în mod normal dual? Cum operează secvenţele cauzale în timp – astfel încât să nu presupunem nici existenţa materiei, nici pe cea a lumii exterioare? Vasubandhu face chiar aceasta în contextul unui cadru budist al cărui scop este practic – atingerea *nirvanei*, eliberarea de suferinţă.

Distincţia între percepţia veridică şi cea neveridică este dificilă pentru moniştii idealişti. În cadrul unei metafizici pluraliste care acceptă în mare imaginea simţului comun despre lume ca fiind compusă din indivizi distincţi în spaţiu şi timp, această distincţie poate fi uşor admisă, cel puţin în principiu: percepţiile veridice reflectă întru totul felul în care sunt lucrurile în lumea exterioară, în timp ce cele neveridice nu fac acest lucru. Vasubandhu s-a dispensat de lumea exterioară şi astfel nu a putut recurge la ideea corespondenţei dintre percepţie şi ceea ce este perceput. În schimb, el a reformulat distincţia în termeni de coerenţă mutuală sau incoerenţă a percepţiilor:

> „Certitudinea percepţiilor are loc mutual, prin efectele lor suverane una asupra alteia."[14]

Cu alte cuvinte, întrucât experienţa ordinară este o simplă secvenţă de evenimente mentale, orice schimbare este o schimbare în cadrul acestor secvenţe. Ceea ce considerăm de obicei drept percepţii veridice sunt cele care sunt coerente cu restul secvenţei. Privim ca neveridice pe cele care sunt incoerente cu aceste secvenţe. Această cale de reformulare a distincţiei este o mişcare obişnuită în tipul de metafizică în discuţie.[15]

Apoi, Vasubandhu trebuie să concilieze în metafizica sa spirituală atât principalele caracteristici ale vieţii noastre mentale, cât şi concepţia budistă că viaţa mentală obişnuită este iluzorie şi poate fi abolită. Principalele caracteristici ale vieţii noastre obişnuite care îl interesează pe Vasubandhu sunt:

(1) este dualistă, adică face parte dintr-o lume de indivizi, bazată pe dualismul eului şi non-eului, articulat prin discriminare conceptuală.

(2) este o succesiune ordonată de cauze și efecte, nu o serie de schimbări aleatorii, iar aceste secvențe cauzale sunt independente de voința noastră.

Pentru a justifica natura dualistă a imaginii noastre obișnuite asupra lumii și a explica natura budistă a iluminării, Vasubandhu introduce doctrina celor trei ființe-proprii.

În conformitate cu această doctrină, toate elementele conștiinței pot fi împărțite în trei clase, pe care Vasubandhu le numește ființa-proprie interdependentă (S: *paratantra-svabhava*), ființa-proprie construită sau imaginată (S: *parikalpita-svabhava*) și ființa-proprie împlinită (S: *parinispanna-svabhava*). Ființa-proprie interdependentă este jocul lumii fenomenelor, curentul experienței. Toate distincțiile conceptuale din acest curent al experienței sunt rezultatul activității imaginației (*parikalpa*) care fabrică sau construiește imaginea despre lume – iluzorie – a simțului comun, adică ființa-proprie construită. Contrar tezei Madhyamika, yogacarinii consideră că este incoerent să presupui posibilitatea unei astfel de fabricări, cu excepția ipotezei substratului: de aici insistența lor asupra existenței a trei clase fundamentale de elemente ale conștiinței și nu două. Ființa-proprie împlinită este absența discriminării, adică iluminarea sau condiția de Buddha.

Vasubandhu descrie relațiile între cele trei ființe-proprii în felul următor:

> „Primul, interdependentul, constând în ne-ființa dualității, a intrat
> Apoi a intrat numai construcția, dualitatea ne-existentă
> Apoi, a intrat împlinitul, ne-ființa dualității."[16]

Această ordonare este parțial logică și parțial psihologică. Construcția imaginii dualiste despre lume, așa cum reiese din concepția lui Vasubandhu, presupune ceva din care aceasta să se construiască: astfel, ființa-proprie interdependentă este logic înaintea celei construite. Psihologic, atingerea conștiinței non-duale, sau a ființei-proprii împlinite, este posterioară conștiinței obișnuite a ființei-proprii construite. Totuși, logic, ființa-proprie împlinită are prioritate față de orice, ca fiind realitatea și astfel temeiul tuturor evenimentelor:

> „Prin neînțelegerea dualității,
> Există înțelegerea Temeiului evenimentelor."[17]

(Strict vorbind, ființa-proprie împlinită nu poate fi o ființă-proprie de fel, cum notează deseori Vasubandhu. Întrucât este ființă-în-sine, ei nu i se aplică predicate și deci nu poate avea natură sau ființă proprie. Exprimate astfel, ideile lui Vasubandhu se apropie de cele ale lui Nagarjuna.[18])

Următorul stadiu, în descrierea pe care o face Vasubandhu caracteristicilor majore ale experienței, include una din cele mai influente doctrine Yogacara, analiza celor opt tipuri de conștiință. În contextul monismului idealist, Vasubandhu trebuie să explice în detaliu de ce lumea fenomenală ne apare ca ordonată în secvențe care operează independent de voința noastră. Aceasta este o prioritate specială pentru un budist, întrucât a face astfel înseamnă a explica de ce legea *karmei* poate opera fără referință la o lume de indivizi materiali, ca vehicule ale interacțiunii cauzale. Legea *karma* stabilește că acțiunile

noastre trecute și prezente, bune sau rele, generează consecințe de un anume tip care vor acționa negreșit asupra noastră cândva în viitor. Cum este posibil așa ceva în cazul unui univers pur mental?

Răspunsul lui Vasubandhu în fața acestei dificultăți este teoria conștiinței-depozit (*alayavijnana*), prima din cele opt tipuri de conștiință distinse în gândirea Yogacara. Conștiința-depozit este un curent de evenimente mentale, mereu schimbător, fondul experienței *samsara*. Se consideră că toate acțiunile lasă ceea ce adepții doctrinei Yogacara numesc în mod metaforic semințe (S: *bija*), acestea sunt depozitate, să spunem astfel, în conștiința-depozit. Ele se maturizează, adică se reîntorc la conștiință când li se cere aceasta de către legea *karmei*. Astfel, evenimentele mentale momentane (ceea ce sunt cu adevărat acțiunile noastre) pot avea consecințe care nu apar în conștiință decât mult mai târziu ca evenimentele în chestiune, independent de voința noastră conștientă:

> „Impresiile reziduale ale acțiunii împreună cu impresiile reziduale ale aprehensiunii duale fac să apară o altă maturizare (a semințelor) când s-a epuizat vechea maturizare."[19]

Conștiința-depozit este subliminală sau la granița conștiinței obișnuite, dar își are experiențele sale, inclusiv voințele sale. Vasubandhu trebuie să susțină aceasta pentru a da o forță care să motiveze schimbarea:

Stările și percepțiile sale nu sunt conștiente în întregime.

Dar este totdeauna înzestrată cu contacte, sentimente, cunoașteri și voință.[20]

Este important să notăm că această conștiință-depozit nu este realitatea adevărată în gândirea Yogacara. Într-adevăr, scopul educației Yogacara este să ducă la o oprire a acțiunilor. Ele încetează când nu mai sunt depuse noi semințe și când nu mai sunt generate noi *karma*, când condiția de bodhisattva (sfânt) sau de Buddha este atinsă.[21]

Conștiința-depozit formează baza pentru alte șapte tipuri de conștiință identificate de Vasubandhu: un tip de conștiință este asociat cu fiecare din cele cinci simțuri; al șaselea tip – *manovijnana* – este aspectul conștiinței care sintetizează impresiile simțurilor și datele introspecției; al șaptelea tip de conștiință (S: *klistamanas*) – un tip de conștiință care-și ia ca obiect conștiința-depozit și o consideră în mod greșit pe aceasta din urmă ca fiind eului real. Mintea alterată implică semnificația greșită pe care o acordăm de obicei conștiinței sinelui și este sursa suferinței:

> „Este totdeauna simultană cu patru greșeli: cunoscute ca viziunea eului, confuzia eului, mândria eului și dragostea de sine.[22] Întrucât iluzia obișnuitei conștiințe a sinelui este înlăturată prin iluminare, mintea alterată, ca și conștiința-depozit, încetează când este atinsă conștiința-nonduală."[23]

Poate părea paradoxal că, într-o filozofie al cărei scop este atingerea unei stări de conștiință în care toate deosebirile sunt abrogate, Vasubandhu trebuie să-și petreacă atât de mult timp, cu o vădită satisfacție, elaborând un idealism complex ce cuprinde multe distincții subtile. Vasubandhu era conștient de aparentul paradox și are un răspuns consistent.

Într-un sens, întregul sistem Yogacara este pentru acesta o terapie: analizele sale sunt destinate să elibereze mintea de strânsoarea unei gândiri conceptuale iluzorii; aceasta fiind o scară care trebuie aruncată odată ce nivelele mai înalte ale conștiinței au fost atinse. Vasubandhu este atent să semnaleze că o cunoaștere a sistemului Yogacara nu constituie iluminare. Pentru a întreține credința „totul este numai percepție... implică o aprehensiune"[24], adică o distincție conceptuală, care nu poate fi iluminare. Aceasta este conștiință nonduală, în care „conștiința nu prinde nici un obiect de conștiință".[25]

Este neconceputul, temeiul constant, nelegat de tristețe, fericire, și trupul eliberat numit trup-*Dharma al înțeleptului*.[26]

Scopul final al acestei filozofii complexe și influente este să ajungă la o stare în care toată filozofia să se sfârșească.

NOTE

1. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vol., vol. I, Londra, Allen & Unwin, 1966, pp. 468-469.
2. *Abhidharma* (P: *Abdidhamma*) este secțiunea din **Tipitaka** – aparținând școlii Theravada – care se ocupă de probleme de interes psihologic și – într-o anumită măsură – filozofic. Un adept al lui Abhidharma este numit *abhidharmika*. Pentru a fi mai preciși, Abhidharmakosa lui Vasubandhu este o expunere sumară a lui *Mahavibhasa*, ea însăși un comentariu al tratatului *Abhidharma*.
3. Această operă majoră este tradusă în engleză de L. Possin și L.M. Pruden, 4 vol., Berkeley, C.A. Asian Humanities Press, 1988.
4. Vezi E. Frauwallner, *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma, Instituto Italiano per il Medio de Estremo Oriente, 1951. Pentru un punct de vedere contrar, v. S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, pp. 7-28.
5. Cf. Paul Williams: *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989, p. 83.
6. Chiar la un nivel fundamental, interpretarea gândirii lui Vasubandhu este disputată. Kochumuttom, în *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982, spune că Vasubandhu adoptă realismul pluralist și este mult mai aproape de abhidharmika decât se crede de obicei. Radhakrishnan, *op. cit.*, pp. 624-643, acceptă interpretarea idealist monistă. Pentru o prezentare detaliată a întregii probleme, vezi T.E. Wood, *Mind Only*, Honolulu, Hawaii University Press, 1991. După părerea noastră, concepția idealist monistă explică cel mai bine argumentele prezentate în operele de maturitate ale lui Vasubandhu, pe când influența concepțiilor *abhidharmika* apare în alte opere. Nu este greu să considerăm toate operele lui Vasubandhu ca opere ale unui gânditor care a început ca abhidharmika, a fost convertit la Yogacara, dar nu și-a abandonat toate ideile sale anterioare. Dacă în unele din operele sale Vasubandhu adoptă doctrina de bază Yogacara a conștiinței-depozit – un termen care va fi explicat în acest articol – dar o combină cu metafizica *abhidharma*, în care realitățile ultime sunt momente-experimente (cf. de ex. *A Discurssion of the Five Aggregates Panacashandhaka – Prakarana* în Anacker, *op. cit.*, p. 51 și urm.). În această teorie, conștiința-depozit este considerată a fi momentană ca durată, înlocuită în momentul următor printr-o altă conștiință-depozit momentană ș.a.m.d. Este o problemă de oarecare interes, dar prea complexă pentru a fi examinată aici, dacă această doctrină a momentului-eveniment, o consecință directă a doctrinei lui Buddha a ansamblurilor (*skandhas*), este compatibilă cu non-dualismul Mahayana, în care realitatea ultimă nu este nici momentană, nici evenimențială.
   Expunerea noastră asupra filozofiei lui Vasubandhu se bazează pe opere mai târzii, care se înscriu clar în doctrina *Yogacara*.
7. Termenul *Vaibhasika* este folosit deoarece acest grup din ramura Theravada acceptă drept text scriptual cheie *Vibhasa*, un comentariu al

lui *Abhidharma*. Originea termenului *Sautratika* este discutată: ea indică poate că acest grup alege ca autoritate scripturală *Suttapitaka* şi două capitole din *Tipitaka*. cf. Radhakrishnan, *op. cit.*, p. 619. Atât Vaibhasika, cât şi Sautratika sunt clasificaţi ca aderenţi ai lui *Sarvastivada*. Un *Sarvastivadin* este cel care acceptă metafizica realismului pluralist, adică ideea că realitatea este compusă dintr-un număr de substanţe distincte, independente.

8. În versiunile europene ale teoriilor reprezentaţionaliste ale percepţiei, datele imediate ale experienţei senzoriale sunt redate ca „idei" (Locke), „impresii" (Hume), sau „date ale simţurilor" (în variantele recente ale empirismului).
9. Dezvoltarea de către Vasubandhu a tezei Sautratika trebuie să fie pusă în paralelă cu reacţia – cu 1300 de ani mai târziu – în Vest, a lui Berkeley faţă de filozofia lui Locke – cf. articolelor despre aceşti filozofi D. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988.
10. *Twenty Verses*, Anacker, *op. cit.*, p. 161.
11. *Twenty Verses*, Anacker, p. 162, cf. Descartes, meditaţia Ia.
12. De ex., cu câteva secole mai târziu, Sankara, adept al doctrinei Vedanta, nu este de acord cu argumentele Yogacara privind visul: „Lucrurile de care suntem conştienţi în vis sunt negate de conştiinţa trează... Pe de altă parte, acele lucruri de care suntem conştienţi în starea de veghe nu sunt niciodată negate în altă stare." (Sankara, *Commentary on the Vedanta Sutras*, II. 2.29; S. Radhakrishnan & C.A. Moore (ed.) *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1957, p. 534). Sankara susţine că noi considerăm în genere experienţele petrecute în vis ca fiind lipsite de continuitate, incoerente cu experienţele pe care le avem când suntem treji şi că astfel nu poate fi trasă nici o concluzie clară despre acestea din urmă prin analogie cu primele. Sankara urmează critica lui Badarayana adresată unor argumente similare legate de vis.
13. *Twenty Verses*, Anacker, *op. cit.*, p. 173.
14. *Op. cit.*, p. 172.
15. Există o paralelă apropiată în teoria coerenţei adevărului, adoptată de filozofii europeni (de exemplu Hegel) care au adaptat şi ei monismul idealist.
16. *The Teaching of the Three Own Beings*, Anacker, *op. cit.* p. 294.
17. *Op. cit.*, p. 295. În teoria celor două adevăruri ale Madhyamika, fiinţele-proprii interdependente şi fiinţele-proprii construite devin una (S: *Samvrti satya*); fiinţa-proprie împlinită este reţinută sub denumirea de *paramartha satya* (realitatea profundă, ultimă, absolută), cf. Nagarjuna.
18. *The Thirty Verses*, vs. 24, Anacker, *op. cit.*, p. 188.
19. *Op. cit.*, vs. 19. *The Thirty Verses* devine cel mai citit şi comentat dintre toate tratatele Yogacara.
20. *Op. cit.*, vs. 3, p. 186.
21. Aici Vasubandhu scrie despre conştiinţa-depozit: „De investirea (terminarea) are loc într-o stare sfântă" (*op. cit.*, vs. 5). Unii comentatori au considerat în mod greşit conştiinţa-depozit drept realitatea absolută în gândirea Yogacara, cf. J.D. Willis: *On Knowing Reality*, New York, Columbia University Press, 1979, p. 23 şi urm.
22. *The Thirty Verses*, vs. 6, Anacker, *op. cit.*, p. 186.
23. *Op. cit.* vs. 7. Analiza conştiinţei (în 8 variante) s-a dovedit influentă în dezvoltarea ulterioară a budismului Mahayana. A fost acceptată, de exemplu, de mulţi gânditori Zen, cf. Hakuin, şi de mulţi gânditori tibetani, cf. Padma-Sambhava şi Milarepa.
24. *Op. cit.*, vs. 27, p. 189.
25. *Op. cit.*, vs. 28.
26. *Op. cit.*, vs. 30.

SCRIERI

Operele principale Yogacara ale lui Vasubandhu sunt:

Madhyanta-Vibhaga-Bhasya (Comentariu asupra separării mijlocului de extreme).

Trimsika-karika (Cele treizeci de versuri).

Tri-Svabhava-Nirdesa (Învăţăturile celor trei fiinţe-proprii).

Vimsatika-Karika Vrtti (Cele douăzeci de versuri și comentariile lor).

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Badarayana, Nagarjuna, Padma-Sambhava, Milarepa, Hakuin.

BIBLIOGRAFIE

Anacker S., *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984 (conține principalele lucrări Yogacara cu note suplimentare și introducere).

Frauwallner, E., *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma, Instituto Italiano per il medio de Estremo Oriente, 1951 (prezintă argumente în sprijinul teoriei celor „doi Vasubandhu").

Kochmuttom, T.A., *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.

Radhakrishnan S. & Moore C.A., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1957 (conține traducerea Trimsika-karika și Vimsatika-Karika Vrtti).

Vasubandhu, *Karmasiddhiprakarana* (Treatise on Action), trad. E. Lamotte și L.M. Pruden, Berkeley, CA, Asian Humanities Press, 1988 (există o altă traducere a acestei lucrări în Anacker, *op. cit.*, 1984).

Vasubandhu, *Abhidharmakosabhasyan*, trad. L. Poussin și L.M. Pruden, 4 vol., Berkeley, CA, Asian Humanities, 1988.

Williams, P., *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989.

Wood, T.E., *Mind Only*, Honolulu, Hawaii University Press, 1991.

HADANTACARIY BUDDHAGHOSA
(sec. al V-lea d.Hr.)

Din cei câțiva membri ai ordinului budist care au purtat numele „Buddhaghosa", cel care a trăit în cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea d.Hr. este cel mai renumit și influent. Reputația acestui Buddhaghosa se bazează pe sinteza sa detaliată și comprehensivă a doctrinei clasicilor canonului Pali, corpul de scrieri care definește budismul Theravada.[1] Aceste comentarii ale „clasicilor" sunt fecunde, abordând nu numai domeniul general al doctrinei budiste, ci și sfera largă ce cuprinde obiceiurile, folclorul, literatura, problemele comerciale, culturale și filozofice. Opera sa cea mai cunoscută, *Visuddhimagga* (Calea purificării), a fost descrisă ca un „compendiu al întregului budism în trei cărți".[2] Ea cuprinde o parte de analiză și un manual complet de practică a meditației.

Informațiile sigure asupra vieții lui Buddhaghosa sunt puține. Câteva detalii au fost culese din operele sale, acolo unde el a menționat trecerea sa printr-un loc anume sau o întâlnire cu o anumită persoană. Există de asemenea o relatare din secolul al XIII-lea – constând din 33 cuplete – asupra vieții și operei sale.[3] O a treia sursă este Buddhaghsuppatti, viața lui Buddhaghosa scrisă în Pali la mijlocul sec. al XV-lea de către Maha Maugala, un discipol cerșetor (bhikshu) birman.[4] Această ultimă sursă a fost descrisă ca având „un caracter legendar și pios însă de mică valoare".[5] Trebuie citită cu prudență, ca și expunerea din secolul al XIII-lea, deoarece a fost scrisă cu multe secole după ce Buddhaghosa a trăit.

Ceea ce pare a fi aproape sigur este că Buddhaghosa, după ce a fost sfințit preot budist, a călătorit din India în Sri Lanka pentru a duce o viață monastică și a studia abundenta literatură Theravada, care se acumulase în acele locuri de când misionarii au început să propage budismul, în primul secol de după moartea lui Buddha. Materialul original a fost scris în Sinhala, limbajul cel mai răspândit în Sri Lanka și, ca parte a proiectului, Buddhaghosa a tradus o bună parte din el în Pali.[6] El a rămas în Sri Lanka, trăind în, sau lângă, mânăstirea Mahavihara în Anuradhapura, capitala regală, până când pacea politică a zonei a fost distrusă de invadatori. În timpul în care a stat în mânăstire, se pare că i-a uimit pe călugări cu erudiția și cunoașterea textelor, cu memoria sa prodigioasă și energia sa intelectuală.

Importanța lui Buddhaghosa ca sintetizator și comentator trebuie înțeleasă în contextul istoric al dezvoltării budismului. După moartea lui Buddha, o serie de consilii au fost convocate pentru a stabili și clarifica elementele principale ale **Tripitaka**, sau Cele Trei Coșuri, care amintesc vorbele lui Buddha și practicile stabilite, memorizate și adunate de primii discipoli.[7] Inevitabil, au apărut diverse opinii, cea mai importantă divergență fiind cea dintre „bătrânii" ortodocși, care considerau că starea de Buddha este atinsă printr-o strictă aderare la disciplina regulilor de conduită stabilite, și un grup de gânditori neortodocși care credeau că „Buddha" este potențial prezent în fiecare și trebuie numai alimentat ca să se manifeste. Ultimul grup, minoritar, se desprinde de „bătrâni" și generează numeroasele secte care devin cunoscute sub numele de budismul Mahayana sau Calea cea Mare. „Bătrânii" sau therevadinii consideră Mahayana o cale greșită ce se îndepărtează de la adevărata învățătură a lui Buddha – **Dharma**, mahayoniștii însă declară că doctrina lor este o extensie sau, mai degrabă, o dezvoltare decât o respingere a doctrinei **Theravada** și numesc budismul „bătrânilor" **Hinayana** sau Calea cea Mică.[8]

Cum separarea dintre aceste două grupe s-a adâncit, idealul Theravada al **arhat**-ului – persoana care printr-o strictă autodisciplină obține o mântuire personală – dă naștere în doctrina Mahayana idealului bodhisattva – persoană cu compasiune, care se uită pe sine și care își amână mântuirea personală pentru a iubi și servi toate ființele simțitoare. O nouă diferență între cele două grupe se manifestă în ceea ce privește problema divinității lui Buddha. Doctrina Theravada refuză cu hotărâre să-l considere pe Buddha Dumnezeu. Pe de altă parte, Mahayana invocă ideea unui Buddha transcendent, diferit de Buddha istoric, care este accesibil prin devoțiune și rugăciune tuturor celor care au nevoie de consolare, milă și sprijin în greutățile vieții. O altă chestiune în dispută între cele două grupe constă în diferența dintre credința Theravada, conform căreia realitatea este pluralitatea lucrurilor distincte pe care le sesizăm în percepția obișnuită, și teza Mahayana care respinge pluralismul în favoarea unei doctrine care susține că Vidul inefabil (**sunyata**) este realitatea ultimă.

Consolidarea pe care Buddhaghosa o aduce doctrinei Theravada este în întregime fidelă tezelor fundamentale ale budismului, așa cum a fost el propagat de bătrâni. Astfel, el tratează pe larg sarcina predicată de budism de a fi atent cu fiecare, de a căuta mântuirea în contextul nepermanenței, schimbării ciclului de decadență și renaștere, și credința că viața este un flux continuu care are loc în conformitate cu cauzalitatea universală. El refuză, așa cum refuză budismul în general, ideea unui suflet individual nemuritor și acceptă în loc credința budistă în unitatea și interdependența ființelor vii și posibilitatea unei armonii, ce poate fi atinsă prin compasiune, care poate să înlocuiască suferința cu care este impregnată o bună parte a existenței umane. Tot atât de importantă în opera sa este sublinierea asupra naturii esențialmente practice a budismului, evidentă în enunțarea de către Buddha a celor Patru Adevăruri Nobile. Aceste Adevăruri sunt: suferința este peste tot; dorința prost

orientată este cauza suferinței; remediul ei constă în îndepărtarea cauzei; această cauză poate fi îndepărtată urmând Nobila Cale cu Opt Părți. Această cale este ghidul de viață oferit de Buddha când a cerut discipolilor săi să aibă: gândire dreaptă, vorbire dreaptă, atenție dreaptă, conduită justă, vocație justă, efort just și concentrare dreaptă.[9] Grija lui Buddhaghosa este ca totdeauna să găsească metodele exacte pentru a obține înțelegerea și – eventual – iluminarea și accesul la **Nirvana**, condiția ființei care este totodată o negare a tuturor condițiilor ordinare, întru totul pozitivă în sublimul și fericirea ei de nedepășit.

Dezbaterea asupra conceptului de *nirvana*, coerența sau incoerența lui, semnificația lui în gândirea și practica budistă, este nesfârșită printre budiști, ca și printre ne-budiști. A fost descrisă ca:

„Nici spațiu fără limite, nici gândire infinită, nici neant, nici idei sau non-idei, nici această lume, ... nici moate, nici naștere... Este sfârșitul tristeții. Este o... Nedevenire, Nenaștere, Nefacere, Neformare... este eliberare."

Sensul literal al cuvântului **nirvana** este „distrugere", în sensul în care focul se stinge când combustibilul s-a terminat; pornind de la acesta, unii comentatori au susținut că a atinge **nirvana** înseamnă a rupe legăturile cu chestiunile ordinare ale vieții și a ajunge indiferent față de obișnuitele sarcini și greutăți umane.

Interpretarea negativă prezentată mai sus a *nirvanei* este cea pe care Buddhaghosa o respinge cu îndârjire în promulgația sa a doctrinei Theravada autentice. El susține că sensul de „extincție" sau „distrugere" al nirvana trebuie luat metaforic, ea nu trebuie considerată stare de „neant". El distinge între Calea (sau drumul) spre *nirvana* și *nirvana* însăși. Calea poate fi descrisă, dar destinația nu. El spune:

„Ea [nirvana] poate fi numai atinsă, nu produsă, de către Cale... ea transcende natura intrinsecă a materiei... putând fi obținută printr-o intuiție deosebită câștigată printr-un puternic efort."[11]

Această descriere a nirvanei este consistentă cu viața reală și conduita lui Buddha, care, în cei patruzeci și cinci de ani pe care i-a trăit după iluminare, nu s-a îndepărtat de activitățile obișnuite ale vieții cotidiene, ci și-a petrecut timpul în mijlocul oamenilor, învățându-i și împărtășindu-le gândurile sale, pășind pe o cale de mijloc între ascetismul extrem și goana după plăceri, și reținându-se de la a face afirmații definitive privind natura *nirvanei*. La acest exemplu, dat de Buddha, al participării continue la viața lumii în locul oricărei teoretizări despre *nirvana*, a aderat Buddhaghosa în exegeza sa doctrinală. În cartea cea mai cunoscută a lui Buddhaghosa, Calea Purificării, puritatea căutată și la care conduce Calea este *nirvana* însăși. Mai întâi Buddhaghosa examinează sistematic natura și elementele constitutive ale Virtuții, ridicând o serie de întrebări la care purcede să răspundă în detaliu, explorând o sferă de semnificații posibile pentru aproape fiecare cuvânt folosit în textele canonice. În cadrul analizelor sale și în prezentarea de exemple anecdotice sau ilustrații ale subiectelor pe care le tratează, el dă o imagine vie a obiceiurilor sociale și sensibilităților societății

sale și un număr de definiții ale unor concepte lumești, ca și a unora înalte. Unele din definițiile sale sunt rafinate până la trivialitate, de exemplu:

„Defăimarea este vorbire dispreţuitoare. Reproșul este enumerarea de defecte, precum «El este lipsit de credință; el este un necredincios». Dojana înseamnă a înțelege verbal astfel «Nu spune aceasta aici». Dojana în toate sensurile, cu motiv și temei, este dojenire continuă. Sau, alternativ, când cineva nu dăruie, a i se spune «O, prințul darnicilor!» este dojană, iar o dojană completă, precum «Puternice prinț al darnicilor!», este dojenire continuă."[12]

Pentru un bhikshu consacrat, o astfel de minuție îmbogățește învățătura simplă și precisă pentru conducerea meditației privitoare la ceea ce trebuie evitat în căutarea virtuții.

Modul de a scrie al lui Buddhaghosa este inepuizabil de pătrunzător în orice subiect abordat. Referitor la subiectul Concentrării, el tratează cuprinzător numeroase forme de practici de meditație, inclusiv o metodă pas-cu-pas pentru reamintirea și stăruința asupra fiecărui moment din viața trecută a cuiva și încarnările anterioare. Acel *bhikshu* care reușește în aceste practici, scrie el:

„Se introduce pe el însuși în spațiul gol și elimină percepția ființelor vii. Întrucât nu are noțiuni false despre fiare sălbatice, strigoi, vârcolaci etc. deoarece a abolit percepția ființelor vii, el învinge frica și spaima, subjugă plăcerea și aversiunea."[13]

Rezultatul angajării în această intensă concentrare este Cunoașterea Directă, complexă și transformatoare, și se „ajunge la percepția fericirii și percepția luminii". Buddhaghosa continuă:

„Aceeași percepție ar trebui înțeleasă, de asemenea, prin denumirea «percepție a ușurinței», deoarece este eliberată de piedici și de lucrurile care i se opun... Dar, când el ajunge în această stare, și trupul său devine tot atât de ușor ca un fir de bumbac. El se duce astfel în lumea lui Brahma cu un trup vizibil la fel de ușor ca un fir de bumbac purtat de vânt."[14]

O astfel de persoană a obținut Puteri Supranaturale și, deși intrarea în lumea lui Brahma nu înseamnă a obține eliberarea completă, ea marchează ajungerea la un stadiu semnificativ pe calea ce duce către *nirvana*.

Competența și vastitatea ordonării savante și analizei lui Buddhaghosa a gândirii Theravada nu sunt ușor de înțeles într-un scurt eseu. Istorici și comentatori, chiar dacă nu au fost de acord asupra detaliilor vieții sale sau asupra atribuirii unor anumite lucrări, sunt unanimi în a saluta cele șase mari comentarii ale sale ca magistrale, iar discriminările sale filologice și exegetice ca neîntrecute în literatura budistă. Influența sa asupra comentatorilor ulteriori a fost profundă și vastă. El a stabilit cele mai înalte standarde privind exactitatea, autenticitatea și considerația pentru textele studiate și nu există dubiu că organizarea sa sistematică și prezentarea învățăturii Theravada i-au garantat propagarea și răspândirea acceptabilității sale. Scopul său a fost întotdeauna să înțeleagă și să transmită învățătura lui Buddha în forma sa cea mai pură și mai iluminatoare.

NOTE

1. Budismul Theravada este „învățătura bătrânilor". El diferă din punct de vedere doctrinal de mai puțin ortodoxul budism Mahayana, dezvoltat de gânditori ca Hui-Neng.
2. T.W. Rhys Davids, „*Buddhaghosa*", în J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion & Ethics*, Edinburgh, T. and T. Clarke, 1908-1926, și New York, Scribner, 1951.
3. Există o traducere a acestei relatări a vieții lui Buddhaghosa în *Buddhaghosa. The Path of Purification*, trad. Bhikkhu Nyanamoli, vol. I, Berkeley, CA și Londra, Shambala, 1976, pp. 21, 22.
4. Un rezumat al acestei prezentări, descrisă ca „roman popular", este dat în *The Path of Purification* (v. nota 3), pp. 24-26.
5. În Mircea Eliade (ed.), *Buddhaghosa. Encyclopedia of Religion*, Londra și New York, Collier Macmillan, 1987, p. 886.
6. Pali este „limbajul-text", adică limbajul tradițional cunoscut ca Magadhi, care în jurul sec. I î.Hr. s-a dezvoltat pentru prezentarea scripturilor Theravada. În 1881 s-a înființat Societatea Pali Text de către T.M. Rhys Davids. Ea a publicat majoritatea canonului Pali în alfabet latin.
7. „Coșurile" au subiecte diferite. Primul – *Vinayataka* – tratează disciplina și istoria ordinului budist. Al doilea, *Suttapitaka*, conține discursurile și frazele atribuite lui Buddha. Al treilea, cunoscut ca *Abhidhammapitaka*, cuprinde aspectele filozofice și psihologice ale doctrinei budiste (acestea sunt numele Pali ale Celor Trei Coșuri).
8. Deoarece termenul „Hinayana" înseamnă Calea cea Mică, el are o tentă derogatorie și este rareori folosit pentru a desemna budismul Theravada.
9. Pentru o prezentare mai detaliată a acestor importante elemente ale budismului, vezi R.C. Zaehner (ed.) *Encyclopedia of Living Faiths*, Hutchinson, Londra, 1978, pp. 263-292.
10. Vezi Keith Word, *Images of Eternity*, Londra: Darton, Langman & Todd, 1987, pp. 59, 60.
11. *Op. cit.*, p. 61.
12. *The Path of Purification*, pp. 30, 31.
13. *Op. cit.*, p. 405.
14. *Op. cit.*, p. 442.

SANKARA
(circa 688–720 d.Hr.)

Printre cei mai venerați înțelepți ai Indiei, Sankara se situează al doilea numai după Gautama Buddha.[1] El reprezintă înflorirea școlii Vedanta a filozofiei hinduse, ultima din cele șase școli care s-au dezvoltat pe temelii extrem de vechi.[2] Sistemul de gândire al lui Sankara este cunoscut sub numele de **Advaita**, termen care îl clasifică drept non-dualist. Tema sa centrală este o examinare a relației dintre **Brahman**, puterea divină a cosmosului, și **atman**, eul uman individual. Sankara susține că realitatea este esențial unică și că aparenta pluralitate a eurilor individuale și a entităților cu existență empirică este iluzorie: ceea ce pare a fi un eu individual, sau atman, nu este, de fapt, esențial diferit de unicul Eu (*Atman*), tot așa cum spațiul conținut într-un ulcior anume nu este diferit de spațiul ca întreg. Unicul Eu, afirmă Sankara, este identic cu Brahman, iar ținta ființei umane individuale trebuie să fie obținerea eliberării de concepțiile iluzorii ale eului diferențiat prin dobândirea unei realizări complete a identității eului cu Brahman. Înțelegerea occidentală a hinduismului derivă în bună parte din gândirea vedantică a lui Sankara.

Sankara s-a născut la Kaladi, în actualul stat Kerala, în sudul Indiei. Familia sa făcea parte din casta preoțească, **Bramin**, și, ca urmare, el a devenit un discipol al lui Govindapada, un profesor cunoscut. Detalii asupra scurtei sale vieți sunt puțin cunoscute, dar este evident că în cursul ei a realizat multe, exercitând o influență charismatică asupra discipolilor săi și devenind foarte respectat. Ca și alți **guru**, este privit de către biografii săi ca având puteri extraordinare, dar nu supranaturale. A fost un dialectician foarte abil, un reformator religios și un scriitor talentat de imnuri religioase. El a privit toate aceste activități, alături de ritualuri, meditație și alte practici religioase, ca trepte ale unei ascensiuni către o experiență mai înaltă care ar depăși nu numai experiența personală, ci și gândirea și obiceiurile hinduse tradiționale.

Baza gândirii hinduse este acceptarea necondiționată a doctrinei tripartite a **samsara**, **karma** și **moksa**. Pe scurt, *samsara* este roata continuei renașteri sau transmigrația sufletelor; *karma* este principiul – sau legea – acțiunii și consecinței, un fel de destin cauzal, socotit a condiționa tipurile de renașteri prin care trece un individ; *moksa* este eliberarea

sau mântuirea de samsara, obținută prin unirea cu Brahman. Pe baza acestei doctrine, Sankara își construiește concepția sa filozofică asupra naturii lucrurilor.

Sursa multora din ideile lui Sankara este **Brahma Sutra**, o colecție de scrieri ce datează din secolul I î.Hr., care dă o interpretare a **Upanișadelor**. *Upanișadele* sunt învățăturile cunoscute drept „secrete" sau „ascunse" ale scripturilor inițiale hinduse, **Veda**, privite ca infailibile. Sankara derivă o mare parte a înțelegerii sale asupra naturii lucrurilor din părți ale Upanișadelor ce afirmă existența unui sens în care Brahman și Atman sunt unul. În cadrul acestei unități fundamentale, el dezvoltă noțiunea înțelegerii lumii pe două nivele sau din două puncte de vedere. Distincția aceasta străbate întreaga lui gândire și furnizează structura de bază pentru interpretarea proprie a naturii realității și experienței umane. La un nivel superior al înțelegerii se poate înțelege esențiala unicitate a realității; la nivel inferior, experiența zilnică ne duce la conceperea realității ca o mulțime de persoane și lucruri separate, neexistând scăpare din *samsara*. *Moksa*, eliberarea de samsara, se obține doar prin realizarea experimentală a unității la nivelul superior de înțelegere.

După Sankara, nivelul inferior de cunoaștere este *maya*, deseori tradus ca „iluzie". Este important să înțelegem exact ce semnifică aceasta. Filozoful indian R. Puligandha a arătat că acest cuvânt, *maya*, are cel puțin trei sensuri care trebuie înțelese în relație unul cu altul. În sens psihologic, *maya* este tendința umană de a privi aparența ca realitate și realitatea ca aparență. În sens epistemologic, ea semnifică ignoranța umană privind diferența dintre aparență și realitate. În sens ontologic, se referă la puterea creatoare a lui Brahman. *Maya* este, spune Puligandha, puterea creatoare a realității în virtutea căreia lumea variată și multiplă capătă existență.

Uneori *maya*, ca putere creatoare a realității, este privită ca „jocul cosmic pur (**lila**) al realității". Bazată pe această înțelegere a lui maya, lumea iluzorie a fenomenelor separate, a lui Sankara, nu apare fără fundament în realitate, pentru că iluzia care este *maya* se referă la felul în care realitatea se vede din punctul de vedere inferior. Nu este o decepție, nici o falsificare, ci mai degrabă o concepție eronată sau inadecvată a realității, rezultatul unei neînțelegeri ce dispare, eliminată de cunoaștere. Sankara susține că lumea aparențelor nu este nici reală, nici ireală, ci – pur și simplu – o concepție incorectă a realității adevărate.

Sankara folosește noțiunea de sublație pentru descrierea progresului persoanei umane de la eroare la adevăr sau de la aparență la realitate. Sublația este procesul de corectare a erorilor de judecată. O concepție eronată a unui anume lucru este corectată când experiența îi permite să fie înlocuită cu una mai puțin eronată. Astfel o persoană se apropie de realitate prin sublații succesive ale aparențelor. Pentru Sankara, aparențele sunt de trei feluri: existenți reali, existenți și existenți iluzorii. A trăi un miraj al unei oaze în deșert înseamnă a experimenta un existent iluzoriu; percepția dispare descoperind că, la fața locului, nu există nici o oază. Existenții sunt elemente ale bunului simț sau ale cunoașterii convenționale care pot fi depășiți de principii „mai" generale sau „mai" științifice, cum concepția

curcubeului ca arc colorat pe cer este corectată de o descriere a acestuia în termenii refracției luminii prin picăturile de apă. Acest principiu științific, împreună cu alte principii generale, precum legea contradicției, sunt existenți reali. Existenții reali sunt corectați doar de realitatea însăși: adică, fiind depășiți în întregime prin trăirea unei unități esențiale ce șterge toate distincțiile subiect-obiect. Realitatea însăși, fiind una și aceeași și întrucât sublația cere obiecte distincte, nu poate fi obiect al unei sublații. La celălalt capăt al scalei se află irealitatea sau ne-ființa. Obiectele ireale sunt contradicții precum cercuri pătrate, celibatari căsătoriți ș.a.m.d. Irealitatea nu poate fi nici ea obiect al unei sublații, deoarece nu poate fi experimentată.

Câteva probleme dificile sunt generate de reflecția asupra pozițiilor filozofice ale lui Sankara; în particular, în legătură cu relația afirmației sale de existență a două nivele de cunoaștere și concepția sa privind esențiala unitate a realității. Cum este posibil ca *maya*, lumea entităților particulare, individuale, să capete existență? Unitatea realității exclude orice atribuire a *mayei* unei puteri străine sau independente și, în mod clar, Sankara nu vrea să o conceapă ca act amăgitor al lui Brahman; el își îndreaptă atenția mai mult asupra analizării felului în care lucrurile sunt, decât asupra celui în care ele ajung să fie cum sunt. Poate că *maya* este cel mai bine înțeleasă cu referire la descrierea sa ca putere procreatoare a lui Brahman, un fel de creativitate ce asigură posibilitatea lumii fenomenale; aceasta este condiția necesară oricărui fel de experiență umană de tip obiect-subiect. Astfel, Sankara arată că Brahman este „baza întregii lumi aparente... care, în adevărata și reala ei natură... rămâne neschimbată“.[4] Esențialmente, Brahman este inform și deasupra oricărei descrieri, este un tot al cunoașterii pure, iar varietatea și fluxul lumii fenomenale „sunt numai denumiri... în realitate nu există schimbare“.[5] Alte dificultăți provin din relația eului individual, sau *atman*, cu unicul Eu. Sankara consideră că fiecare persoană este o ființă care este, în mod esențial și fundamental, o înfățișare a Eului neschimbător, argumentând că este așa deoarece, atunci când suntem conștienți de eul empiric, Eul din noi este conștient. Dar, la nivelul inferior al înțelegerii, o persoană se consideră pe ea însăși ca ființă individualizată, supusă Karmei și reîncarnărilor, ce locuiește o lume a entităților individuale și pieritoare. Însă, sarcina fiecărei persoane este să aspire la participare în unitatea lui Brahman. Aceasta nu poate fi o chestiune de a deveni o ființă radical diferită deoarece constituie deja cazul sinelui aparent individual ce este în realitate Eul sau Brahman. Trebuie deci să fie o problemă de risipire a mayei; o lepădare de concepții iluzorii asupra lucrurilor printr-o serie de trăiri succesive, astfel evoluând de la o concepție inadecvată a realității la cunoașterea ei. Totuși cucerirea acestei condiții înalte pare a cuprinde în sine o contradicție, deoarece pierderea individualității implică neconștientizarea acestei realizări. Există eliberarea din robia dorințelor și înclinațiilor sinelui empiric, există eliberarea de posibilitatea unui ciclu continuu de renașteri; dar, deși această eliberare este totală, ea nu poate fi decât trăită și nu contemplată ca obiect.

întrucât nu rămâne nici un subiect capabil de a conștientiza că ceva anume există în extazul unirii cu Brahman. Multiplicitatea, schimbarea și individualizarea constituie condițiile conceptuale care fac trăirea posibilă. Aceste condiții sunt desființate de noțiunea comuniunii cu Brahman, astfel încât este imposibil a concepe trăirea altfel decât în termenii totalei negări sau inexistenței.

Diferite afinități între ideile lui Sankara și cele ale gânditorilor europeni au fost evidențiate de comentatorii filozofiei sale. A sa noțiune a progresului de la iluzie la cunoaștere ne amintește de considerațiile lui Platon, în Republica, Bk 7, asupra ascensiei de la iluziile și aparențele peșterii la cunoașterea directă, intuitivă care este *noesis*. De asemenea, există în filozofia lui Sankara afinități clare cu teza lui Spinoza privind ideile adecvate și neadecvate; cu distincția, făcută de Kant, dintre nominal și fenomenal; iar, în revendicarea existenței, în noi, a Sinelui sau Atman care este conștient de eul empiric, cu argumentația lui Descartes a existenței sale ca substanță gânditoare sau conștiință. Dar, filozoful occidental a cărui gândire are cele mai multe în comun cu cea a lui Sankara este Arthur Schopenhauer (1788-1860). În special, doctrina lui Schopenhauer asupra inhibării voinței individuale și stării de extaz, încântare, iluminare, uniune cu Dumnezeu, ce se obține prin anularea strădaniei individuale, se aseamănă îndeaproape cu viziunea lui Sankara asupra identificării și trăirii în armonie cu Brahman. Pentru Sankara, atingerea lui moksa prin ascetism, studiu, reflecție și meditație are rezultate similare, producând o transformare a relațiilor individului cu lumea și realizarea intuitivă a faptului că ființa esențială a individului este nepieritoare și neatinsă de viață sau moarte.

Gândirea lui Sankara a devenit influentă în timpul vieții sale și a rămas importantă în tradiția indiană de-a lungul veacurilor. Dar nondualismul său neechivoc a provocat o reacție: o interpretare a Vedantei care insistă asupra necesității diferențierii în cadrul unității care este Brahman. În această nouă interpretare, *atman* (eul personal) și Brahman erau priviți drept capabili de unire și chiar de a fi unul dar, în același timp, capabili de a fi deosebiți unul de celălalt.

NOTE

1. Vezi art. Buddha din această lucrare, pp. 52-58.
2. Școala Vedanta a fost înființată de Badarayana (v. pp. 62-68 din această lucrare). Vedanta este un cuvânt sanscrit însemnând „sfârșitul Vedei" – Veda fiind textul primar, dezvăluit, al tradiției hinduse ortodoxe. Upanișadele – învățăturile ascunse sau secrete – au fost adăugate imnurilor religioase și ritualurilor Vedelor, iar doctrina Vedanta este o exegeză a Upanișadelor. Există trei școli vedantice principale, fiecare revendicând o expunere corectă a doctrinei: v. art. Ramanuja și Madhva pentru prezentări ale celorlalte două școli principale: Visistadvaita (monism) și Dvaita (dualism).
3. În R. Perligandha, *Fundamentals of Indian Philosophy*, New York, Abingdon Press, 1975, p. 217.
4. Citat în Keith Mardi, *Images of Eternity*, Londra, Darton Longman & Todd, 1987, p. 11.
5. *Op. cit.*, p. 12.

SCRIERI

Vezi: Leggett, Trevor, *The Complete Commentary by Sankara on the Yoga Sutras* (traducere completă a textului recent descoperit), Londra, Kegan Paul, 1990.

Punctul de vedere filozofic al lui Sankara este clar exprimat în:

Johnston, Charles (trans.), *The Crest Jewel of Wisdom*, Londra, John M. Watkins, 1925 (o traducere a lucrării *Viveka Cudamani* a lui Sankara).

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Badarayana, Ramanuja, Madhva.

BIBLIOGRAFIE

Lutt, E.J., *Vedantic Approaches to God*, Londra, Macmillan, 1990.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vol. Londra, Allen & Unwin, 1923-1927.

Zaehner, R.C., *Hinduism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1962.

RAMANUJA
(circa 1016-1100 d.Hr.)

Ramanuja a fost un filozof și teolog hindus care a exercitat o influență considerabilă asupra tradiției de gândire cunoscută sub numele de Vedanta[1], și care a condus o comunitate care l-a venerat pentru sfințenia și inspirația sa. Filozofia sa este un inchizitoriu și o prezentare critică a învățăturii moniste a lui Sankara[2] și este numită *Visistadvaita* sau non-dualism calificat.

Ramanuja a adoptat non-dualismul în așa măsură încât consideră că sufletul și Dumnezeu sunt fundamental unul, dar afirmă că sufletul rămâne conștient de sine și este astfel capabil de o relație externă cu Dumnezeu. Vederile sale au dat un impuls teismului[3] și dezvoltării „căii devoțiunii" – în contrast cu „calea cunoașterii", stabilită cu două secole și jumătate mai devreme de către Sankara. Un secol după moartea sa, gândirea lui Ramanuja a fost transformată de Madhva într-un dualism și un teism neechivoce. Acești trei gânditori, Sankara, Ramanuja și Madhva, reprezintă cele mai influente doctrine ale Vedantismului medieval.

Ramanuja a fost ultimul dintr-o succesiune de trei mari *acaryas*, sau învățători, primul fiind Mathamuni, iar al doilea nepotul acestuia, Yamaum. Există surse care-i atribuie lui Ramanuja o viață de o sută douăzeci de ani și o anumită incertitudine în ce privește data nașterii sale, dar este probabil că s-a născut în jurul anului 1016 la Bhutapuri, în sudul Indiei. S-a căsătorit la șaisprezece ani și s-a dus apoi la Kanci (Conjeevaram) pentru studii. Ar fi vrut să îngenuncheze la picioarele lui Yamuna în Sriranjam, dar acesta a murit înainte de venirea lui Ramanuja. Discipolii lui Yamuna l-au învățat cele cinci aspecte ale doctrinei sale și, după ce a jurat păstrarea secretului în optsprezece împrejurări diferite, în cadrul unui ceremonial, Ramanuja a primit învățătura secretă a înțelesului **mantrei**, sau ritualul comunității sale, Sri Vaisnavas. Tradiția spune că, o zi după ce a rostit legământul final al păstrării secretului, Ramanuja s-a urcat în balconul templului și a dezvăluit, strigând, această taină celor din Sri Vaisnavas adunați acolo. Ulterior, i-a mărturisit profesorului său, Yadavaprakasha, că neascultarea sa ar trebui răsplătită cu condamnarea în iad; dar, a remarcat el, oamenii cărora le-a dezvăluit secretul vor fi mântuiți prin contactul lor cu discipolii mai credincioși ai Yamuna. Această observație l-a impresionat atât de mult

pe maestrul său, încât Ramanuja a fost recunoscut imediat drept un lider capabil să reformeze și să inspire comunitatea sa. Efortul ulterior de transformare și reconstruire a tradiției, al lui Ramanuja, s-a bazat pe învățătură, consultații deschise și reorganizare practică. În jurul vârstei de treizeci de ani a renunțat la viața domestică și a început, ca profesor de religie, să călătorească, atât în nordul, cât și în sudul Indiei, și a înființat o mânăstire la Puji. A fost persecutat de către regele Saivit, Rajendracola, și a scăpat cu fuga în regiunea Hoysala, de unde a reușit în scurt timp să se întoarcă în Sriranjam, unde a rămas până la moarte.

Gândirea lui Ramanuja este cel mai bine înțeleasă ca o atenuare a monismului, cumva rigid, al lui Sankara. Acesta îl considerase pe Brahman, Puterea Supremă a universului, fără formă și toate diferențierile și formele cognitive impuse lui Brahman drept iluzorii și false: acestea sunt aparențele generate de ignoranță, ce dispar o dată cu cunoașterea adevăratei realități. După Sankara, experiența zilnică este de obicei defectuoasă și inferioară cunoașterii celui Unic, deoarece se bazează pe distincții, deosebiri și delimitări. A sa condamnare a pluralismului trăirii ordinare este rezumată în următoarea declarație:

> „Conștiința eternă, absolut neschimbătoare, a cărei fire este inteligența pură, nediferențiată, liberă de orice fel de distincții datorate erorilor, se manifestă iluzoriu ea însăși... ca sfărâmată în variate distincții – subiecți cunoscători, obiecte ale cunoașterii, acte de cunoaștere."[4]

După cum s-a precizat deja, recuzarea lui Ramanuja a tezelor lui Sankara nu ia forma unei opoziții directe, doctrina sa nu este dualistă, ci un „non-dualism calificat". El afirmă că Brahman, materia și sufletele individuale ale cosmosului constituie într-adevăr o unitate esențială, întrucât materia și sufletele compun trupul lui Brahman și nu există separat de Brahman. Dar, spune el, materia și sufletul sunt esențial diferite de Brahman, chiar dacă nu sunt independente de acesta. Nu există un dualism Brahman-lume, ci un non-dualism ce trebuie acceptat drept o formă anume de pluralitate. El respinge ceea ce se referă la realitate din doctrina lui Sankara despre maya, sau iluzie, susținând în schimb realitatea totală a lumii schimbătoare și variate.

Ramanuja oferă o critică detaliată și sistematică a doctrinei lui Sankara. El argumentează că nu există o dovadă a tezei lui Sankara: Brahman nu suferă calificări, întrucât toate demonstrațiile se bazează pe calificări și pe experiența, în mod necesar calificată, a experimentatorului. A spune că Brahman este conștiință pură, infinită și altele, spune acesta, înseamnă a-i prescrie proprietăți lui Brahman. Când afirmăm ceva – de exemplu: acesta este un lighean – îi conferim caracteristici; percepția dezvăluie inevitabil ceva ce are caracteristici și nu există sursă a percepției sau cunoașterii care să poată descoperi ceva ce nu are caracteristici.

Ramanuja indică trei surse de cunoaștere: percepția, deducția și scriptura. El face distincție între percepția nedeterminată și cea determinată. Cea dintâi este percepția primară a ceva, în care caracteristicile nu sunt în întregime pătrunse, a doua este percepție ulterioară

în care trăsăturile discernute anterior sunt reconsiderate și înțelese mai deplin. El afirmă, contrar lui Sankara, că percepția nu e capabilă să ne ofere cunoașterea unei entități ce nu poate fi caracterizată deoarece:

> „Dacă percepția ne-ar face să sesizăm numai ființa pură, aprecierile referitoare la obiecte, în mod cert deosebite cum sunt: «Uite un ulcior» sau «Acolo e o bucată de stofă», ar fi lipsite de orice sens. Iar dacă prin percepție nu am sesiza deosebiri... de ce un om care caută un cal n-ar fi mulțumit găsind un bivol?... Dacă toate actele de cunoaștere ar avea numai unul și același obiect, totul ar putea fi sesizat printr-un singur act de cunoaștere."[5]

Ramanuja arată că deducția, în sensul de cunoaștere derivată dintr-un principiu, se bazează pe percepție și este la fel de dependentă de calități și caracteristici ca și percepția:

> „Obiectul ei este numai ceea ce se deosebește în relație cu lucrurile cunoscute prin percepție și alte mijloace de cunoaștere."[6]

Scriptura, de altfel absolut autoritară, este bazată tot pe distincții. Este un aranjament de cuvinte; iar „un cuvânt", scrie Ramanuja, „provine din combinația unui radical cu un sufix, și cum aceste două elemente au sensuri diferite, în mod necesar cuvântul însuși nu poate exprima decât un înțeles afectat unei deosebiri".[7] Astfel, după Ramanuja, nici una din formele de cunoaștere nu ne poate da o cunoaștere a unității ce nu suferă calificări a ființei pure, cunoaștere afirmată de Sankara. Cunoașterea implică distincții și discriminări și nu poate fi niciodată asociată unui obiect nediferențiat.

Ramanuja face o analiză atentă a conceptului de sine. El afirmă că eul persistă mereu în propria-i ființă, nepierzându-și identitatea în conștiința pură. Încă o dată, această concepție este contrară celei a lui Sankara, care consideră că entitatea pe care o numește „Eu" are două părți, una este conștiință pură, cealaltă, dependentă de prima, este ego-ul individual. În contrast, Ramanuja neagă existența unui „ego" care este în același timp și conștiință pură.

El afirmă că sinele este pur și simplu ego-ul individual ce persistă în conștiență și inconștiență, iar conștiința însăși nu poate fi ceva ce este câteodată conștient, câteodată inconștient. Ramanuja scrie:

> „Vedem clar că acest factor [conștiința ca subiect] este permanent [constant] pe când atributele sale, i. e. conștiența, nediferențiind aici între bucurie, tristețe sau bunul plac, apar, persistă câtva timp și apoi dispar... Afirmația «Eu sunt conștient» dezvăluie un «Eu» distinct de conștiență; a declara că ea se referă numai la o stare de conștiență – care este numai un atribut – nu este mai corect decât a spune că afirmația «Devadatta duce un băț» este numai băț."[8]

Insistența lui Ramanuja nu numai asupra distincției veritabile dintre subiect și obiect, dar și asupra non-dualității fundamentale dintre acestea se datorează faptului că el trebuie să demonstreze atât coerența logică a acestei concepții a realității, cât și concordanța ei cu Sfânta Scriptură. El trebuia să arate că Brahman este transcendent și totodată imanent și că aceasta se poate deduce din scripturi

care – spune el – sunt pe deplin coerente și consistente când sunt înțelese așa cum trebuie.

El începe, prin urmare, a afirma realitatea supremă a lui Brahman. Nu putem înțelege slava lui Brahman fiindcă este infinită, este liberă de orice limitări și constrângeri ale substanței, timpului și spațiului, el este absolut neschimbător. Lumea este trupul lui Brahman și textele care îi refuză posesiunea de atribute lui Brahman neagă numai atributele false sau finite. Ceea ce aceste texte repudiază – arată Ramanuja – este noțiunea oricărei realități separate de realitatea unificată a lui Brahman. În același timp, el respinge interpretarea faimoasei sentințe a scripturii „Acela ești tu" (tat tvam asi)[9] drept o declarație a unității absolute dintre Brahman și sufletul individual. El argumentează: nu ar fi posibilă afirmația uniunii lor dacă nu ar exista diferențe între aceștia, ci sunt două înțelesuri aparținând unui singur fond. Acest fel de a gândi constituie baza teismului lui Ramanuja. Distincția dintre Brahman și sufletul individual dă personalitate forței numite Brahman și asigură fundamentul relației de devoțiune între Dumnezeu și sufletele lumii.

Ramanuja lasă să se înțeleagă clar că sufletul individual trebuie gândit nu drept ceva fals sau aberant, ci drept ceva real, unic și etern, distinct de trup deși, în manifestarea sa umană, este legat de trup, fiind cel ce cunoaște și cel ce reprezintă. El rămâne absolut neschimbat în ciuda nașterilor și renașterilor repetate în lumea sensibilă. Sufletul este o înfățișare a lui Brahman, dar nu se confundă cu acesta. Dumnezeu acordă voință neîngrădită sufletelor și acționează după legi ce sunt expresia propriei sale naturi. Aceste legi se referă la răsplătirea virtuții și pedepsirea justă a răului. **Karma**, legea ce guvernează modul în care renaște un suflet ca urmare a existenței sale anterioare, nu e independentă de Dumnezeu, ci exprimă voința sa. Dumnezeu este deci izvorul tuturor lucrurilor dar nu este cauza răului. Comentând această latură a teologiei lui Ramanuja, filozoful indian contemporan Radhakrishnan citează următorul pasaj al Scripturii:

> „Ființa divină... prinsă în jocul potrivit puterii și măreției sale și statornicind că lucrarea are o dublă natură, bună sau rea, și dăruind tuturor sufletelor individuale trupuri și organe de simț care să le permită să participe la această lucrare și puterea de a-și controla trupurile și organele, și pătrunzând ca însăși în sufletele ca cul lor lăuntric, rabdă cu ele... Sufletele înzestrate cu toate talentele împărtășite lor de către Dumnezeu... se consacră în felul propriu și după dorința proprie facerii de bine și de rău... Iar Dumnezeu, cunoscându-l pe acel ce face fapte bune ca unul ce respectă poruncile sale, îl binecuvântează cu pietate și bunăstare, fericire și libertate, iar pe cel ce încalcă poruncile sale îl face să îndure contrarul tuturor acestora."[10]

După Ramanuja, **moksa**, sau eliberarea sufletului din trup, nu este sfârșitul eului, ci dispariția limitărilor care-l împiedicau să fie în comuniune cu Dumnezeu. Când eliberarea este obținută, toate dorințele dispar, astfel că întoarcerea la ***samsara*** – roata – este imposibilă. Dorința de înțelepciune și fericire sfântă devine neîngrădită și toate sufletele ajung asemenea prin aceea că

sunt eliberate de egoismul trupurilor individuale. Aceasta nu înseamnă că un suflet își pierde individualitatea, ci doar deosebirile între animale, plante, oameni și zei dispar. Sufletul eliberat este capabil să dea expresie naturii sale fără impedimentul trupului, perfecționându-se pe el însuși ca parte a unui întreg ce este în același timp o unitate și o comunitate corelată a tuturor sufletelor. Sufletul nu este absorbit niciodată în Dumnezeu. Pentru Ramanuja sufletul este o entitate atomică ce își păstrează veșnic natura, chiar în perfecțiunea finală. El consideră o imposibilitate aspirația misticului de a-și pierde total personalitatea în uniunea cu Dumnezeu. Radhakrishnan a remarcat: „Prin natura lucrurilor, Ramanuja pretinde că evidența unei asemenea absorbiri în Dumnezeu este imposibilă. Cel ce devine Dumnezeu nu se poate întoarce pentru a ne împărtăși experiența sa: acel care ne descrie aceasta nu poate deveni Dumnezeu."[11]

Filozofia lui Ramanuja stă mărturie a faptului că gândirea hindusă, contrar opiniei multora, nu aderă uniform la teoria monismului abstract, ce susține realitatea unei singure substanțe și totala absorbire a individualului în unitate, drept unic adevăr. În locul unui astfel de monism, el expune concepția teistă a unei relații între Dumnezeu și suflet care pledează realitatea clară a ambelor și completa dependență a ultimului față de primul, negându-se posibilitatea identificării lor.

Teismul lui Ramanuja expune dificultățile cu care teismul în general se confruntă: aceea de a face o prezentare a naturii exacte a legăturii dintre atributele lui Dumnezeu și Dumnezeu, a relației între atributele divine; aceea a descrierii legăturii dintre sufletul individual și Dumnezeu; pe scurt, dificultatea de a stabili relații între finit și infinit, între schimbare și constanță. Dar argumentele sale impun respect intelectual și aprobare intuitivă.

Doctrina sa afirmă venerarea și adorarea Puterii Supreme, fără a abandona nici posibilitatea uniunii cu Domnul, nici monismul fundamental atât de puternic afirmat în scripturile hinduse. Totodată, a fost capabil să ofere un sistem filozofic pe care mulți l-au găsit mult mai satisfăcător și mai ușor de explicat decât concluziile austere ale lui Sankara.

NOTE

1. Vedanta este una din cele șase mari sisteme ale filozofiei hinduse. Ea se bazează pe Upanișade, cele mai vechi scripturi hinduse.
2. Pentru o înțelegere mai completă a acestui eseu, art. despre Sankara (pp. 86-90) trebuie citit împreună cu acesta.
3. Cuvântul „teism" se referă la orice poziție filozofică ce afirmă credința într-un Dumnezeu transcendent și personal.
4. S. Radhakrishnan și Charles A. Moore (ed.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 543.
5. *Op. cit.*, p. 545.
6. *Ibid.*
7. *Op. cit.*, p. 544.
8. *Op. cit.*, p. 547.
9. Există numeroase interpretări ale semnificației frazei sanscrite: „Tat twam asi" din Chandogya Upanișad. A fost invocat de Sankara pentru a-și justifica doctrina monistă. Pentru o expunere mai amănunțită a contraargumentelor lui Ramanuja aduse interpretării moniste, v. Radhakrishnan și Moore, *op. cit.*, pp. 551-555.
10. S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, ed. a doua, 2 vol, vol. II, Londra, Allen & Uniwn, 1929, p. 694, notă subsol.
11. *Op. cit., p. 712.*

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Badarayana, Sankara, Madhva.

SCRIERI

Sribhasya (Mare comentariu al Vedanta Sutra).

Vedanta Sara (Esența Vedantei).

Există o ediție indiană a operelor lui Ramanuja: *Sri-Bhagavad-Ramanuja-Guandha-Mala*.

A se vedea de asemenea: Thibaut, G. – *The Vedanta Sutras, with the Commentary of Ramanuja*, vol. XVLVIII, Pt. III, Oxford, ed. P.B. Annangara-charya Swamy, Kanchipuram, 1956.

Oxford University Press, *Sacred Books of the East Series*, 1964; Delhi, Motilal Banarsidass, 1956.

BIBLIOGRAFIE

Dasgupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge Univ. Press, 1922-1955; retip. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press 1975; Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.

Puligandla, R., *Fundamentals of Indian Philosophy*, Nashville, NY, Abingdon Press, 1975.

Radhakrishnan S., *Indian Philosophy*, 2 vol., vol 2, Londra, Allen & Unwin, 1923-1927.

Sharma, C, *Indian Philosophy: A Critical Survey*, New York, Barnes & Noble, 1962, cap. XVII.

Ward, Keith, *Images of Eternity*, Londra, Darton, Longman & Todd, 1987.

MADHVA
(circa 1199-1278)[1]

Madhva a afirmat: „Dumnezeu a creat toate sufletele și substanțele, fiecare suflet fiind neschimbător și diferit în mod unic de celelalte". El a susținut că, deși sufletele pot avea anumite proprietăți comune, nu există o constantă universală care să le caracterizeze. El a văzut realitatea ca fiind constituită dintr-un număr infinit de substanțe, fiecare diferită de celelalte. Astfel, gândirea sa insistă pe trasarea distincțiilor, iar această accentuare stabilește premisele unei teologii bazate pe relația devoțională între Dumnezeu și sufletele individuale, conferind filozofiei sale o caracteristică inexistentă în tradiția vedantică timpurie, așa cum o exemplifică Sankara[2].

Madhva a scris treizeci și șapte de lucrări, cu diverse subiecte, cunoscute sub numele generic de *Sarva-Mula*. Printre ele se află comentarii asupra Bhagavad Gita, asupra Upanișadelor și primelor patruzeci de imnuri din Rig Veda[3]. Metafizica, logica și epistemologia sa sunt expuse în zece scurte monografii: *Dasa-Prakaranos*. Stilul său este general calificat drept concis, iar dificultățile înțelegerii operei sale au fost mult ușurate de comentariile scrise de Jayatirtha[4] în secolul al XIV-lea.

Madhva s-a născut lângă Udipi, nu departe de Mongolobre, pe coasta vestică a Indiei, la sud de Bombay. Tânăr fiind, a devenit faimos pentru talentul recitării scripturilor și pentru inspirația predării și interpretării acestora. A călătorit mult prin sudul Indiei, dezbătând problemele teologiei și filozofiei, plecând de la respingerea doctrinei moniste a lui Sankara. Ulterior, a străbătut nordul Indiei, unde a fost supus persecuțiilor pentru ideile sale, printre care și arderea cărților lui. A întemeiat un templu la Udipi, a cărui tradiție a fost păstrată până în prezent de un lung șir de discipoli și succesori[5]. Mulți comentatori au detectat o componentă creștină în viața și învățăturile sale și au căutat, fără succes, să descopere existența vreunui contact cu influențele creștine[6]. Fără îndoială, a fost un învățător charismatic profund pios, erudit și inspirat. Moartea sa a fost descrisă astfel:

> „Transmițând discipolilor ultimul său mesaj, în cuvintele de încheiere ale Upanișadei favorite, Aitareya, să nu stea în liniște, ci să meargă să predice și să răspândească adevărul printre cei demni. Sri Madhva s-a făcut nevăzut, în a noua zi a jumătății luminoase a lunii lui Magha."[7]

Doctrina monistă a lui Sankara, pe care Madhva a rejectează, postulează o realitate finală sub forma unui tot spiritual indivizibil. Sankara explicase varietatea și pluralitatea universului fizic descriindu-le drept aparență și nu realitate a lui Dumnezeu, sau Brahman. În critica sa, Madhva nu neagă unicitatea realității, în sensul în care lumea este lumea lui Brahman, dar, în opoziție cu Sankara, afirmă esențiala și deplina realitate a universului fizic și a ființelor lui; există un dualism între Dumnezeu și universul lui Dumnezeu dar, în același timp, o unitate esențială ce se sprijină pe faptul că ordinea fizică este în întregime dependentă de Dumnezeu. El spune:

„Există două ordini ale realității, cea independentă și cea dependentă."[8]

Madhva și-a dezvoltat sistemul metafizic folosind o serie de distincții. El identifică, în primul rând, trei elemente principale ale realității: Dumnezeu, sufletul și materia, ultimele două, împreună, cuprinzând elementul dependent dintr-o realitate fundamental dualistă. Apoi, numește un set de cinci diferențe ce se pot obține între cele trei elemente. Acestea se definesc între Dumnezeu și sufletul individual, între Dumnezeu și materie, între suflet și materie, între suflet și suflet, între obiect și obiect. Din nou, aceste diferențe nu sunt pur aparente, așa cum le-a considerat Sankara, ci există pentru că Dumnezeu le-a vrut, deci sunt reale și perceptibile. Diferența profundă dintre suflete și Dumnezeu este dată de dependența totală a primelor față de ultimul, în timp ce Dumnezeu este o realitate pe deplin independentă. Madhva citează câteva cuvinte din Garvda Purana:

„Nu există egalitate a experienței între Domnul și sine: pentru că Domnul este atotștiutor, atotputernic și absolut; în timp ce eul are o mică înțelegere, o mică putere și este în întregime dependent."[9]

Cu toate acestea, sufletele și Dumnezeu sunt aidoma prin aceea că sunt fundamental neschimbătoare, în ciuda aspectelor materiale și externe ale celor dintâi. Dumnezeu determină ce este fiecare suflet individual și din această constituție unică decurge viața fiecăruia, cu toate evenimentele ei: cursul vieții individuale este consecința necesară sau realizarea a ceea ce Dumnezeu a hotărât. Acest aspect al filozofiei lui Madhva este tratat asemănător de Leibnitz, care a afirmat că fiecare individ este un agregat de monade unice, fiecare din ele dezvăluindu-se într-un mod deja conținut în constituția proprie.

Ontologia pluralistă a lui Madhva, ce vede realitatea ca fiind constituită dintr-un număr infinit de lucruri sau substanțe, a dat naștere unei doctrine cunoscute sub numele de *teoria particularităților relative*. Madhva a respins afirmația universaliilor drept entități reale și a explicat folosirea termenilor universali, precum „rotund" sau „triunghiular", spunând că aceștia trebuie înțeleși ca aspecte ale substanțelor și nu ca entități distincte. Totuși aceasta sugerează identitatea calității cu substanța, căreia i se asociază și dispariția substanței o dată cu dispariția calității. Madhva evită această dificultate afirmând că orice substanță este un conglomerat de particularități în număr indefinit, particularitățile fiind acel tip de trăsături la care ne referim când spunem „acesta este triunghiular", „acesta este

roşu“ ş.a.m.d. Într-o descriere a unui lucru, particularităţile depind de punctul de vedere al descrierii. Această teorie face parte din teza lui Madhva asupra **visesa** (particularitate), un principiu ontologic prin care s-a gândit să justifice identitatea şi diferenţele dintre lucruri. El vrea să arate că nu există o reală inconsistenţă între a afirma, pe de o parte, o particularitate unică pentru fiecare lucru şi pe de altă parte, posibilitatea identificării prin întregi separaţi, cum este cazul unei substanţe şi a atributelor sale. Visesa este principiul care împacă aceste cerinţe. În special, prevede, într-un anume fel, o rezolvare a problemelor cu care se confruntă teismul privind relaţia exactă între Dumnezeu şi atributele sale nelimitate.

La fel ca şi alte şcoli ale filozofiei indiene, Madhva nominalizează trei surse, sau ***pramanas***, ale cunoaşterii: percepţia simţurilor, raţionamentul deductiv şi scriptura. Cunoaşterea, susţine el, necesită atât un cunoscător, cât şi un obiect al cunoaşterii şi este posibilă cunoaşterea lucrurilor aşa cum sunt în realitate. Adevărul este armonia perfectă dintre cunoaştere şi obiectul acesteia. Madhva arată că trebuie să acceptăm existenţa cunoaşterii pure, altfel nu am avea nimic în contrast cu falsitatea şi iluzia. Nu avem motiv să presupunem că adevărul lucrurilor este altul decât cel dat de privirile noastre experimentate şi afirmat de cuvintele scripturii. Madhva citează un pasaj din Gita XVI.8:

„Fără început sau sfârşit (în eternitate) această lume continuă să existe ca atare. Aceasta nu poate fi pusă la îndoială. Niciunde şi nicicând nu a fost această lume observată ca fiind altfel de către cineva, în trecut, şi nici nu va fi, în viitor.“[10]

Atunci când părerile noastre despre universul fizic sunt greşite sau inexacte, afirmă în continuare Madhva, aceasta nu înseamnă că universul fizic este o iluzie, ci numai că noi gândim eronat: noi greşim relativ la ceva ce există; a gândi: există ceva – nu e mai prejos decât a imagina ceva ca ieşind din nimic. El descrie ignoranţa, **avidya**, drept o substanţă negativă care umbreşte inteligenţa naturală: ea nu este aceeaşi pentru toţi, ci diferită de la individ la individ. În mod similar, fiecare persoană capabilă să se elibereze de **samsara**, roata vieţii, are un mod particular de a-l înţelege pe Brahman, parcurge un drum propriu spre cunoaştere şi mântuire. Pentru Madhva, percepţiile simţurilor, deşi capabile să furnizeze numai un anumit tip de cunoaştere, constituie o formă validă de cunoaştere în condiţii corecte. El punctează absurditatea catalogării percepţiei drept sursă de cunoaştere, dacă apoi se insistă pe caracterul ei esenţial falsificabil, după cum au făcut unii Advaitini. Totuşi, Madhva admite că percepţia necesită un atribut final şi invocă noţiunea numită de el „martor lăuntric“, **saksi**, factorul intuitiv perceptiv capabil de a înţelege atât cunoaşterea, cât şi validitatea ei. Saksi trebuie gândit ca o structură fundamentală a minţii umane: acel element al conştiinţei ce include intuiţia spaţiului, trupului şi eului, care poate conceptualiza procesele de percepţie şi deducţie şi discerne validitatea cunoaşterii; este infailibil şi nu poate fi supus nici unui fel de corecţie[11]. Saksi este cel ce corectează discrepanţele simţurilor şi memoriei. Dar saksi nu poate fi activ

întotdeauna. El include capacitatea de percepţie a spaţiului şi a distanţei dar dacă, de exemplu, o anumită distanţă afectează în vreun fel integritatea percepţiei unui individ, atunci decizia saksi rămâne în suspensie, creându-se astfel condiţiile pentru ceea ce numim îndoială: el nu poate nici să confirme, nici să infirme ceea ce a fost perceput.

Deducţia, după Madhva, este un proces ce poate organiza, testa şi întări cunoaşterea, dar nu o poate extinde. Similar cu percepţia, ea nu poate înţelege şi penetra misterele şi sensurile universului. Pentru cunoaşterea profunzimilor realităţii înseşi trebuie să ne bazăm absolut pe literatura vedică, pe care Madhva o consideră infailibilă şi având o autoritate totală, în virtutea originii ei: nu a fost creată de nici un autor uman.

Distincţiile stabilite de Madhva între realitatea independentă şi cea dependentă asigură premisele unei relaţii devoţionale între Dumnezeu şi sufletele umane. Ştim, chiar dacă nu-l putem percepe pe Dumnezeu, că suntem diferiţi de el, susţine Madhva; declarăm această diferenţă prin recunoaşterea veneraţiei faţă de Dumnezeu. El citează Scriptura:

> „Dumnezeu stă (este numai prezent) strălucind; dar eul se supune trăirii consecinţelor lucrărilor sale (astfel diferenţa dintre Domnul şi eul individual este declarată)."[12]

Întrucât toate sufletele individuale sunt eterne şi Dumnezeu, sau Brahman, este etern, diferenţele sunt de asemenea eterne. Astfel nici un suflet, în eliberarea sa de samsara, nu poate fi vreodată identic cu Dumnezeu în felul descris de Sankara, sub forma unei unităţi nediferenţiate, ca excluzând posibilitatea vreunei relaţii între suflet şi Dumnezeu.

Respingerea doctrinei absorbţiei sufletului în Brahman este un element radical şi controversat al gândirii lui Madhva. Acesta a avut implicaţii semnificative privitoare la modul în care trebuie înţeleasă Scriptura. În particular, Madhva a trebuit să arate că nu neagă cea mai cunoscută declaraţie a Scripturii „Tat tvam asi" (El este tu), în care „Tat" este general recunoscut a se referi la Brahman, iar întreaga sintagmă înţeleasă ca afirmaţia identităţii sufletului uman cu Brahman.[13] Pe scurt, deoarece întreaga problemă este vastă şi nu poate fi tratată în lucrarea de faţă, Madhva pretinde: „Tat tvam asi" arată că esenţa sufletului are calităţi ce se aseamănă cu cele divine. Madhva amendează şi alte pasaje ce par să sugereze posibilitatea uniunii nediferenţiate; interpretările sale resping pretenţiile aparente la unitatea absolută şi oferă în schimb o înţelegere a acestor pasaje în termenii unei frăţii sau concordanţe cucernice cu Brahman. Madhva punctează anumite pasaje din Scriptură şi interpretări ale acestora ce sprijină vederile sale, spre exemplu:

> „Dumnezeu este absolut separat de întreaga categorie a eurilor; pentru că El este extraordinar, exaltat mult deasupra eurilor, prea înalt, perfect în virtuţi şi etern binecuvântat şi la Domnul trebuie eul să caute eliberarea din robie."[14]

Madhva este unicul dintre marii gânditori hinduşi care a susţinut că nu toate sufletele, sau ***jivas***, sunt apte să-şi găsească eliberarea. El descrie trei feluri de jivas; primul îi cuprinde pe cei din-

totdeauna liberi, al doilea pe cei care s-au eliberat de samsara, iar al treilea atât pe cei destinați să-și găsească în final libertatea, cât și pe cei care n-o vor câștiga niciodată. Ultimii se vor duce în iad sau în întuneric sau vor fi sclavi prin renaștere continuă în roata samsarei. Potrivit lui Madhva, eliberarea nu este simpla încetare a suferințelor și o experiență a bucuriei și înălțării. Prin grația lui Brahman, ca poate fi urmată de **moksa**, mântuirea, posibilă o dată ce dorințele și ignoranța dispar, care reduce sufletul la condiția sa primordială de extaz.

Cunoașterea și devotamentul sunt căile prin care sufletul poate aspira la moksa; Madhva face numeroase recomandări pentru dobândirea cunoașterii și practica meditației religioase. Dar pledoaria vieții de strădanie și aspirație trebuie privită în contextul descrierii lui Dumnezeu drept creatorul și stăpânul universului, Ființa Supremă ce determină constituenții monadici și deci evoluția și destinul. **Karma**, oricărui suflet, chiar și ale acelora ignorante și iremediabile pe vecie. În teologia lui Madhva, rezultă astfel o discrepanță între ideea unei relații, bazată pe dragoste și devoțiune, ce leagă un Dumnezeu binevoitor de sufletele umane și conceptul predestinarian al exercitării puterii supreme de către Dumnezeu. Filozoful indian din secolul al XX-lea, Sarvepalli Radhakrishnan, comentează astfel această tensiune:

„Teoria predestinării este încărcată de mari primejdii pentru viața etică... Caracterul moral al lui Dumnezeu este grav compromis, iar noțiunile de justiție divină și dragoste divină sunt golite de orice sens sau valoare. Efortul individual își pierde sensul, întrucât dacă cineva se crede fie ales, fie nu, acela va fi prizonierul indiferenței și apatiei... În absența cunoașterii putem avea măcar speranță. Dar această teorie ne nimicește prin disperare și ridică întrebarea: Nu glumește oare Dumnezeu pe seama noastră implantându-ne dorința de ceruri dar făcându-ne nepotriviți cu ea?"[15]

Filozofia dualistă, realistă și empiristă a lui Madhva, deși nu atât de larg cunoscută ca monismul spiritual al lui Sankara, constituie un vârf al gândirii Vedantice, iar învățăturile sale privind latura cucernică a hinduismului au fost foarte influente. După moarte, scrierile sale au generat o abundență de lucrări dialectice care, peste veacuri, au stârnit și susținut un interes continuu asupra filozofiei și teologiei sale și o apreciere critică a erudiției sale, nu numai în comunitatea Madhva din sudul Indiei, ci într-un cerc mult mai larg de savanți.

NOTE

1. Am ales data în general acceptată a nașterii lui Madhva: 1199 d.Hr.; există incertitudini privind data nașterii și durata vieții sale. Unii i-au atribuit o viață de nouăzeci și cinci de ani, dar, de obicei, se consideră că a trăit șaptezeci și nouă de ani. Există și posibilitatea ca el să se fi născut în anul 1238 d.Hr.
2. O descriere mai amănunțită a evoluției filozofiei vedantice poate fi obținută prin lectura articolelor despre Sankara, Ramanuja și Madhva (în această ordine) din lucrarea prezentă. Vezi și „Introducere în filozofia indiană" pp. 48-51.
3. Pentru mai multe detalii asupra scripturilor hinduse vezi „Introducere în filozofia indiană" pp. 48-51. În general, gânditorii vedantici consideră vedele ca texte primare și toate scrierile ulterioare ca secundare, dar Madhva nu face această distincție.
4. Jayatirtha (1305-1388 d.Hr.) și-a dedicat mulți ani din viață interpretării competente a lui Madhva. Comentariile sale sunt sistematice.

detaliate și stilistic superbe – el posedă o mare forță dialectică. Viața și opera sa sunt prezentate de B.N.K. Sharma: *History of the Dvaita School of Vedanta and its Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1981.

5. Adepții lui Madhva din secolul al XX-lea se găsesc la Karnataka. Mulți din ei au prenumele Rao.
6. N. Smart, în *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, 1964, pp. 118-119, notează că există legende despre Madhva care-l înfățișează mergând pe apă și figurând în incidente ce sunt reminiscențe ale evenimentelor relatate în Noul Testament. Asociația este întărită de existența unor comunități creștine timpurii în zona Mangalore. De asemenea, o doctrină a predestinării, necaracteristică de altfel gândirii indiene, a fost atribuită lui Madhva și este considerată drept argument al influenței creștine. Însă nimic nu este concludent.
7. Sharma, *op. cit.*, p. 83.
8. Vezi M. Sivaram, *Ananda the Three Great Acaryas*, New Delhi, Vikas Publ. House, 1976, p. 132.
9. S. Radhakrisknan și Ch. A. Moore (ed.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1957, pp. 558-559.
10. *Ibid.*, pp. 562-563.
11. Sublația este un concept folosit de Sankara pentru a descrie evoluția de la eroare la adevăr, evoluție ce are loc când experiența corectează gradul erorilor de judecată (vezi art. despre Sankara).
12. Radhakrishnan și Moore, *op. cit.*, p. 560.
13. *Tat tvam asi* este o frază sanscrită folosită ca *mantra* în hinduism. Tat se referă la Brahman, iar tvam (tu) la sufletul individual înțeles ca înfățișarea lui Brahman și, ca atare, cunoscut drept *Atman*. Fraza se găsește în *Chandogya Upanisad*, VI. 8.6.
14. Din *Kavsitaki Upanisad*, citat în Radhakrishnan și Moore, *op. cit.*, p. 565.
15. Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 2 vol, vol. II, Londra, Allen & Unwin, 1932, pp. 750-751.

SCRIERI

Din cele treizeci și șapte de lucrări atribuite, cele mai importante sunt:

1) Comentarii asupra *Brahma Sutra*, zece dintre *Upanișade* și *Bhagavad Gita Annyyakhana* – o justificare a comentariului său asupra *Brahmasutrelor*.

2) *Dasa-Prakarana*, zece monografii prezentând logica, epistemologia, ontologia, precum și unele raționamente dialectice.

3) Note și scurte comentarii asupra lui *Bhagavata Purana* și unele interpretări ale *Rig Veda*.

Pentru o traducere a unor scrieri ale sale, vezi:

Vedanta-sutras with the Commentary of Sri Madhwachanya, trad. S. Subba Rao, Tirupati, Sri Vyasa Press, 1936.

Operele sale minore includ versuri de laudă închinate lui Krishua, opere despre ritual și un compendiu de practică religioasă și etică.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Sankara, Ramanuja și „Introducere în filozofia indiană".

BIBLIOGRAFIE

Dasgupta Surendranath: *A History of Indian Philosophy*, 5 vol, vol. IV, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1973.

Lott, Eric, *Vedantic Aproaches to God*, Londra și Basinstoke, Macmillan, 1980.

Radhakrishnan, Sarvepalli, *Indian Philosophy*, 2 vol, vol. II, Londra, Allen & Unwin, 1932.

Radhakrishnan, Sarvepalli și Moore, Charles A. (ed.), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1957.

VIVEKANANDA
(1863-1902)

În 1893, reprezentanții principalelor religii din lume s-au întâlnit în Parlamentul Mondial al Religiilor, la Chicago. Un tânăr *swami* numit Vivekananda, în vârstă de numai treizeci de ani, a electrizat adunarea prin discursul său direct și emoționant, și aproape de unul singur a inițiat o mișcare de informare a lumii despre hinduismul modern, mișcare care durează și astăzi. Vivekananda cuprinde în personalitatea sa un număr neobișnuit de calități: o intensă spiritualitate care l-a atras spre *samnaysin*-ul hindus (renunțare), echilibrată de o reală preocupare pentru reforma socială din India; o mare competență filozofică, în special referitoare la ideile lui Sankara, combinată cu intuiții obținute din experiență religioasă și yoga; putere de convingere și talent oratoric. Vivekananda a crezut absolut sincer că perspectiva hindusă are multe de oferit lumii și și-a dedicat o mare parte a scurtei sale vieți pentru a face aceste idei cunoscute.

Vivekananda („fericirea cunoașterii pătrunzătoare") este numele religios, adoptat la începutul anilor 1890, de către Narendranath Datta. Născut la 12 ianuarie 1863, fiul unui avocat plin de succes la Înalta Curte de la Calcutta, Vivekananda a fost la început destinat să-i urmeze tatălui său în profesarea dreptului. A studiat la un colegiu din Calcutta între 1878-1884. În acești ani de studenție, preocuparea sa pentru reforma socială l-a făcut să devină membru al uneia din organizațiile liberale pentru reformă în India acelui timp, Brahma Samaj, deși această mișcare s-a dovedit în final incapabilă să-i satisfacă profundele necesități spirituale.

Nevoia acestor satisfacții l-a făcut pe Vivekananda, în 1881, să-l caute pe marele vizionar hindus Sri Ramakrishna (1836-1886), care a recunoscut în acest tânăr setea și aptitudinea pentru viața spirituală. Deși a înțeles geniul spiritual al lui Ramakrishna, Vivekananda l-a considerat insuficient interesat de problemele sociale care l-au condus pe el însuși către Brahma Samaj. Abia în 1885, după moartea tatălui său, Vivekananda l-a acceptat pe Ramakrishna drept **guru** și a rămas discipolul său până în august 1886, la moartea acestuia, urmând o intensă pregătire spirituală și câștigând o profundă experiență religioasă. Numit de către Ramakrishna succesor, Vivekananda a condus alți discipoli timp de trei ani,

până în 1890, când i-a părăsit ca urmare a unei crize de credință. A urmat un lung pelerinaj prin India, în timpul căruia el și-a cristalizat propria sa viziune filozofică și teologică bazată pe **Advaita Vedanta** a lui Sankara, combinând-o cu elemente din budism și din credințele lui Ramakrishna. Cu aceste convingeri, pe care le denumește în lucrările sale „Vedanta practică", pleacă în 1893 la Chicago.

După succesul de la Parlamentul Mondial al Religiilor și ofertele academice în America – pe care le-a refuzat, Vivekananda a început să lucreze la realizarea imaginii sale a unui curent mondial bazat pe hinduism. Societatea Vedanta din New York a fost înființată în 1895 și a fost curând urmată de o filială la Londra, iar în 1897 Vivekananda s-a întors în India pentru a-și continua munca. În luna mai a aceluiași an a întemeiat Misiunea Ramakrishna; în numai doi ani aceasta s-a răspândit în întreaga lume. În acest timp, intensitatea muncii sale începuse să-i șubrezească sănătatea. După o scurtă vizită în Occident, moare în India la 4 iulie 1902.[1]

Baza metafizicii lui Vivekananda este Advaita, sau Vedanta non-dualistă, derivată în bună parte din filozofia lui Sankara. Ființa-ca-atare sau realitatea nu este lumea fenomenologică a ființelor și entităților individuale, ce reacționează cauzal în spațiu și timp. Realitatea, sau **Brahman**, este o unitate, un tot, absolutul, neschimbătorul, eternul și de aceea nu i se pot asocia predicate:

> „În absolut nu există nici timp, nici spațiu, nici cauzalitate. Ideea de timp nu poate exista deoarece nu există rațiune, nu există gândire. Ideea de spațiu nu poate exista deoarece nu există schimbare externă. Ceea ce voi numiți mișcare și cauză nu poate exista acolo unde este numai unul."[2]

Vivekananda însuși a atins conștiința mistică a lui Brahman în timpul perioadei sale de ucenicie pe lângă Ramakrishna. Conștient de faptul că occidentalii nu cunoșteau o asemenea experiență, Vivekananda folosește o serie de argumente pentru a-și susține părerea; cel mai frecvent folosit începe cu o analiză despre percepție.

Percepția, spune acesta, este un proces complex. Ea începe cu senzațiile produse în urma acțiunii unui stimul asupra unui organ de simț și este transmisă pe căi neurale la creier. Percepția nu apare dacă nu acordăm atenție senzației, iar atenția nu este o calitate a creierului, ci a minții; la Vivekananda mintea și creierul sunt diferite. Dar nici simultaneitatea senzației și atenției nu este suficientă pentru producerea percepției. Fenomenul mental ce rezultă în urma atenției la senzație nu este percepție câtă vreme nu este o calitate a cuiva, cu alte cuvinte nu există percepție care să nu fie percepția cuiva. Experiența umană presupune conștiință de sine. Procesul percepției „nu este complet dacă nu există ceva permanent în fundal pe care tabloul să se poată forma și pe care să putem unifica toate impresiile".[3] Acest fundal, fond unificator și constant, precondiția oricărei experiențe, este numit de Vivekananda suflet sau **Atman**. Atman se deosebește, spune el, atât de trup, cât și de minte.

Următoarea etapă a acestei argumentări vizează conceptul de Brahman. Atman, sufletul, nu are contur sau formă

și dacă nu le posedă trebuie să fie omniprezent, deoarece, indiferent dacă nu are contur sau nu are formă, nu poate avea limită, iar ce nu are limită sau granițe nu poate fi, în mod logic, poziționat într-un anume loc. Încă o dată, timpul, spațiul și cauzalitatea, precondițiile și generatorii lumii fenomenologice a indivizilor, aparțin numai minții și nu sufletului. Dacă Atman există mai presus de spațiu, timp sau cauză, trebuie să fie infinit; dacă este infinit trebuie să fie Unul. Dacă Atman este omniprezentul, infinitul Unu, Atman și Brahman sunt neapărat unul și același[4]; astfel Vivekananda se întoarce la doctrina clasică a Upanișadelor.

Această metafizică a nondualismului dă naștere unui număr de profunde dificultăți filozofice, dintre care prima este aceasta: de ce unul se modifică pe sine ca multiplu? De ce eternul devine temporal, infinitul devine finit, nemișcatul devine mișcător? Mulți reprezentanți ai gândirii tradiționale ortodoxe hinduse consideră că răspunsul este plăcerea (în sanscrită: **ananda**): universul este expresia plăcerii lui Brahman în creație. Replica lui Vivekananda este diferită: întrebarea de ce Absolutul devine finit nu poate avea răspuns deoarece este logic incoerentă. Incoerența provine din asocierea cu Absolutul a unor concepte ce nu i se pot aplica, iar un răspuns ar trebui de asemenea dat în termenii sistemului conceptual uman, inaplicabili acestuia:

> „Pentru a pune această întrebare trebuie să presupunem că Absolutul este legat cumva, depinde de ceva. Vedem astfel că întrebarea: de ce Infinitul devine finit este absurdă, pentru că este în sine contradictorie."[5]

Chiar dacă nu este posibil să se răspundă de ce Brahman s-a manifestat pe sine, este posibil, potrivit lui Vivekananda, să se spună destule despre o chestiune strâns legată de prima: de ce universul fenomenologic ia forma pe care o ia, compusă din individualități ce reacționează cauzal în spațiu și timp? Răspunsul Advaitist este: universul fenomenal este numai aparență, o aparență ce poate fi înlăturată prin disciplină spirituală adecvată. Iluzia diviziunii este produsul ignoranței (**avidya**); ea funcționează prin tiparele ordinare ale gândirii conceptuale, la care Vivekananda se referă pe scurt prin formularea clasică „nume și formă" (**nama-rupa**). Acțiunea **nama-rupa** generează categoriile de spațiu, timp și cauză (**desa**; **kala**; **nimitta**) și o dată cu ele întregul univers fenomenologic. A lua universul de „nume și forme" drept realitate înseamnă a fi stăpânit de **maya** sau iluzie. Vivekananda asemuia maya cu părerea: când o frânghie pare a fi un șarpe, frânghia există în realitate, neinfluențată de percepția iluzorie, pe când șarpele nu. Similar, Brahman este întotdeauna ceea ce e real, nefiind afectat de influența **nama-rupa**.[6] Maya nu este decât o cale de descriere a condiției aceluia ignorant în natura adevărată a realității:

> „Întreaga cunoaștere umană este generalizarea acestei maya, o încercare de a cunoaște ceva după cum pare a fi... orice are formă, orice trezește o idee în mintea ta există în cuprinsul mayei; căci orice se supune legilor timpului, spațiului și cauzalității este în maya."[7]

Una din cele mai grave erori întreținute de noi prin condiția mayei se referă

la natura eului. Metafizica non-dualistă a lui Vivekananda reclamă concepția noastră a eului, ca individual mărginit, drept un simplu exemplu de nama-rupa. Natura noastră reală, individualitatea noastră reală nu sunt inerente înfățișării trupești sau unei mulțimi de amintiri sau unui amestec de obiceiuri. Toate acestea sunt schimbătoare și nu pot fi decât baza unei individualități schimbătoare, fragile. Adevărul privind natura noastră reală este cu totul altul:

> „Nu există individualitate decât în infinit... Încă nu suntem individualități. Ne luptăm pentru individualitate: iar aceasta este cel Infinit. Iată adevărata natură a omului".[8]

Eul real este Atman; Atman și Brahman sunt unul și același. Adevăratul eu este divin.

Această credință impune însă o concepție specială despre natura nemuririi. Eul adevărat sau Atman este veșnic: există mai presus de moarte, dar atunci nu se poate spune despre el că a trăit:

> „Ce nu poate muri nu poate nici să trăiască. Pentru că viața și moartea sunt fața și reversul aceleiași monede."[9]

Aceasta este consecința identității Brahman-Atman; dacă nici un atribut („în viață" sau „mort", de exemplu) nu i se poate aplica primului, nici celuilalt nu i se poate aplica. Atunci, imortalitatea – consecință a non-dualismului – nu poate fi personală, ea este imortalitatea lui Atman, cel Unic. Mai mult, rezultă de asemenea că, dacă eul real continuă să se manifeste pe sine, trebuie să urmeze reîncarnările într-un număr de trupuri muritoare. Vivekananda privește reîncarnarea drept „singura concluzie logică la care un om inteligent poate ajunge. Dacă vei exista veșnic în viitor, trebuie că ai existat pentru eternitate în trecut; nu poate fi altfel".[10] Se obiectează des, privitor la doctrina reîncarnării, neaducerea aminte a vieților trecute. Aceasta nu înseamnă decât că trăim numai la suprafața spiritului, este replica lui Vivekananda. Există profunzimi ale memoriei ce pot fi atinse prin antrenamente yoga, iar amintirea vieților trecute poate fi recâștigată.[11]

Există multe consecințe importante ale non-dualismului în sfera filozofiei morale. O credință anume, afirmă Vivekananda, este comună tuturor sistemelor morale: a pune pe ceilalți înaintea propriei tale persoane. Apare imediat întrebarea: de ce ar trebui eu să fiu moral așa? Ce motiv am să-i pun pe alții înaintea mea? Principiul utilității, mult discutat în secolul al nouăsprezecelea, nu poate furniza un răspuns convingător, după părerea lui Vivekananda. Pe vremea când acesta scria, cel mai avansat enunț al acestui principiu era: fă în așa fel încât să sporești cea mai mare fericire a cător mai mulți. Vivekananda obiectează. În primul rând: dacă fericirea este țelul omenirii, de ce să nu mă fac pe mine fericit, iar pe ceilalți nefericiți? Ce mă împiedică?[13] În al doilea rând, utilitarismul este un sistem etic creat în mod precis să se potrivească societății în stadiul ei actual de evoluție. Nu există motive pentru a considera structurile sociale existente altfel decât tranzitorii; după ce timpul le va distruge, utilitatea va înceta să aibă vreo importanță în luarea deciziei morale. Singurul sistem filozofic

care poate da un răspuns la întrebarea: „de ce aş fi moral?", şi într-adevăr singurul care face inteligibilă principala recomandare morală de a-i pune pe ceilalţi înaintea mea, este Advaita Vedanta. Adevărul ce se ascunde în spatele necesităţii de altruism stă în afirmaţia non-dualistă a „eternului adevăr":

> „Eu sunt universul; acest univers este unul. Unde altundeva să fie explicaţia? De ce să fac bine egalilor mei, oamenii?... Este simpatia, sentimentul universal al identităţii. Fac bine altora deoarece ei sunt eu."[14]

O a doua consecinţă morală a non-dualismului este aceea care-i permite lui Vivekananda să răspundă serioasei chestiuni filozofice a problemei răului: cum se face că Brahman se manifestă pe sine astfel încât să aducă durere şi suferinţă în lumea fenomenologică? Brahman este plăcerea pură (ananda), atunci cum e posibil? Răspunsul lui Vivekananda rezultă din doctrina despre maya; conceptele bine şi rău, plăcere şi durere sunt ilustraţii ale nama-rupa, nu au corespondent în Brahman, căruia nu i se pot aplica predicate. De aici, „în filozofia vedantică nu există astfel de lucruri ca bine şi rău; ele nu sunt diferite, diferenţa este numai de măsură".[15] Tot universul este Brahman şi se manifestă pe sine şi în ceea ce noi numim bine, şi în ceea ce numim rău. Cei care ating cunoaşterea adevăratului eu, directa conştiinţă a lui Brahman, nu mai disting între bine şi rău. Vivekananda remarcă, doar aparent paradoxal, că o astfel de persoană realizează „cât de frumos e binele şi cât de minunat e răul"[16], deoarece în realitate nimic nu corespunde acestei distincţii.

Advaita are consecinţe importante şi în filozofia religiei. Ca şi alte doctrine non-dualiste – cum ar fi Zen – din ea rezultă că esenţa religiei nu se află în adeziunea la un anumit set de credinţe, nici în practicarea anumitor ritualuri, ci în conştientizarea directă a celui Unic. Calea spre adevărul religios este o călătorie în sine: „numai omul care l-a perceput într-adevăr pe Dumnezeu şi sufletul este religios... religia nu se află în cărţi sau în temple. Ea există în percepţia reală"[17]; această convingere l-a condus pe Vivekananda să creadă în posibilitatea unei religii universale. Mai mult, Vivekananda era convins că, aşa cum necesitatea de altruism este comună tuturor sistemelor morale, tot aşa toate religiile cuprind aceeaşi implicaţie, „cunoştinţa faptului că toţi avansăm spre libertate"[18], iar libertatea înseamnă ştiinţa că Dumnezeu şi adevăratul ego sunt unul şi acelaşi. Această convingere, combinată cu propria sa credinţă în divinitatea impersonală a non-dualismului, l-au făcut pe Vivekananda să pledeze pentru toleranţă mutuală între toate religiile lumii. Fiecare în felul ei este un preţios receptacul al adevărului; el a categorisit drept nebunie faptul că adepţii diverselor religii se pot persecuta între ei pe baza unor dezacorduri privitoare la cele mai puţin profunde aspecte ale credinţei. Cei care au realizat adevărul non-dualismului privesc orice fel de violenţă sau întrecere ca fiind împotriva propriei lor persoane, pentru ei acestea nu au sens.

În lumina acestei profunde toleranţe faţă de varietatea credinţelor religioase, nu este surprinzător să constatăm că Vivekananda – urmând o străveche tradiţie în gândirea hindusă – consideră că

nu există o singură formă de disciplină (cum spune el, yoga) capabilă să conducă toate ființele umane la adevărul Vedantei. Continuând ideea, există patru mari tipuri de personalități, cărora le corespunde o yoga adecvată. Fiecărei yoga Vivekananda i-a dedicat una din scrierile sale majore. Apropierea de Vedanta prin filozofie este *Jnana-Yoga* și a fost schițată mai sus; ea se potrivește individului a cărui personalitate are ca trăsătură dominantă rațiunea, logica. Alți oameni se dedică preponderent acțiunii (*karma*) sau muncii; acestora li se dedică *Karma-Yoga*, descrisă în lucrarea cu același titlu. Țelul este acțiunea sau munca dar menținând o detașare totală față de muncă sau roadele ei: „Haideți să facem bine pentru că e bine să faci bine... Orice muncă îndeplinită cu cel mai mic motiv egoist, în loc să ne elibereze, atârnă încă un lanț la picioarele noastre".[20] Pentru alți oameni, emoția este cea mai puternică trăsătură a personalității; pentru aceștia adorația (**bha kti**) este atitudinea firească față de Dumnezeu. Dar emoțiile obișnuite creează legături care ne fac dependenți de lumea mayei, nu ne eliberează din ea. În lucrarea *Bhakti-Yoga*, Vivekananda descrie cum poate fi controlată emoția pentru a duce la spiritualitate, ținta finală fiind iubirea de Dumnezeu; e bine să-l iubești pe Dumnezeu, fără alt motiv. În încheiere, există aceia ce aspiră la percepția directă a lui Brahman prin experiență mistică; disciplina dedicată lor este *Raja-Yoga*, regele tuturor yoga. Scrierea lui Vivekananda ce poartă acest titlu este comentariul său la clasicele Aforisme Yoga ale lui Patanjali, ca descriind drumul către experiența religioasă esențială.

Problemele filozofiei lui Vivekananda sunt aceleași cu cele ale Advaitei, al cărei recent exemplu este; aceste dificultăți se concentrează pe posibilitatea formulării unei teze non-dualiste satisfăcătoare privind relația dintre unu și multiplu, dintre ambele aspecte, metafizic și etic, ale problemei răului. Cunoașterea detaliată a acestei filozofii în Vest se datorează în mare măsură efortului lui Vivekananda. În acest context, poziția sa față de Advaita este cumva similară cu cea a lui Suzuki relativ la Zen. Acesta nu este numai rezultatul lucidității și talentului oratoric, ci și al atracției exercitate de sinceritatea și toleranța ce răzbat din toate lucrările sale.

NOTE

Dacă nu se indică altfel, referințele la operele lui Vivekananda trimit la volumul editat de Swami Nikhilananda: *Vivekananda: The Yogas and Other Works*, New York, 1953 (citat în continuare ca VYOW).

1. Viața lui Vivekananda este bine cunoscută prin lucrările din *Biografia* lui S. Nikhilananda (1963) și Isherwood (1986), împreună cu scrisorile și pasajele autobiografice ale scrierilor sale.
2. *Jnana-Yoga*, VYOW, p. 244. *Jnana* este cunoașterea realității obținută cu ajutorul raționamentului filozofic, iar *Jnana-Yoga* este disciplina spirituală bazată pe acest raționament. Cartea lui Vivekananda apărută sub titlul *Jnana-Yoga* – în care se concentrează cele mai multe din vederile sale filozofice – este constituită, ca aproape toată opera sa, din conferințe transcrise de un stenograf. Datorită ritmului vieții lui Vivekananda în ultimul său deceniu, el nu ar fi avut timp să scrie și să închege singur astfel de cărți. Conferințele din Jnana-Yoga au fost ținute în SUA și Anglia între 1896 și 1900. Întreaga operă a lui Vivekananda este scrisă într-o engleză fără cusur.
3. *Op. cit.*, p. 325.

4. *Op. cit.*, p. 212.
5. *Op. cit.*, p. 245. Ideea că universul este o manifestare a plăcerii lui Brahman se regăsește în tradiția hindusă, din cele mai vechi timpuri până la Aurobindo.
6. „The *Vedanta Philosophy*" (1896) în *Miscellaneous Lectures*, VYOW, p. 725.
7. *Jnana-Yoga*, VYOW, p. 233.
8. *Op. cit.*, p. 214.
9. *Op. cit.*, p. 307.
10. *Op. cit.*, p. 296.
11. Cf. „*Hinduism*" *in Chicago Addresses* (1893), VYOW, p. 187.
12. Cf. eseurilor despre Bentham și Mill în D.J. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988.
13. *Jnana-Yoga*, VYOW, p. 204.
14. *Op. cit.*, p. 215.
15. *Op. cit.*, p. 266.
16. *Op. cit.*, p. 275.
17. *Op. cit.*, p. 264.
18. *Op. cit.*, p. 241.
19. *Op. cit.*, pp. 335-336 și eseul „*Idealul unei religii universale*", în *Jnana-Yoga*, passim.
20. *Karma-Yoga*, VYOW, p. 507.

SCRIERI

Bhakti-Yoga
Chicago Addresses
Inspired Talks
Jnana-Yoga
Karma-Yoga
Raja-Yoga

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Gandhi, Aurobindo, Radhakrishnan.

BIBLIOGRAFIE

Isherwood, Cristopher, *Ramakrishna and His Disciples*, Vedanta Society of Southern California, 1986.

Swami Nikhilananda, *Vivekananda: A life*, New York, Ramakrishna-Vivekananda Centre, 1953.

Swami Nikhilananda (ed.), *Vivekananda: The Yogas and Other Works*, New York, Ramakrishna-Vivekananda Centre, 1953 (conține toate titlurile apărute mai sus la opere principale, precum și câteva scrisori și poeme; aceeași organizație a tipărit Operele Complete ale lui Vivekananda în opt volume).

Williams, George M., *The Quest for Meaning of Swami Vivekananda*, California, New Horizons Press, 1974.

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI
(1869-1948)

În decursul istoriei, puțini oameni au schimbat cursul evenimentelor nu prin mașinațiuni politice sau cuceriri militare, ci ducând o viață de o absolută puritate și fermitate morală. Unul dintre aceștia a fost Gandhi care a schimbat mersul istoriei Indiei, fără altă armă decât neînduplecata adeziune la țelurile sale morale, politice și economice. Gandhi nu s-a pretins a fi filozof sau mistic dar, fără îndoială, în spatele acțiunilor sale stă o viziune comprehensivă asupra lumii. Deși sistemul său de idei nu se încadrează în nici un tipar clasic al gândirii indiene, se cunoaște adânca sa înclinație intuitivă spre **Advaita Vedanta** [non-dualism], împletită cu o profundă admirație pentru etica din Bhagavad Gita. Acestea au fost bazele pe care Gandhi și-a construit programul său etic, politic și economic, program ce a vizat toate aspectele vieții. Deși a pledat pe larg în scris sau oral în favoarea acestuia – Operele Complete cuprind peste șaptezeci de volume – n-a considerat niciodată cuvintele îndeajuns. Tot ceea ce a susținut a finalizat practic: credea cu tărie că cea mai bună recomandare a unei filozofii sau religii nu este o carte, ci modul de viață pe care-l inspiră.[1]

Gandhi s-a născut la 2 octombrie 1869 la Porbandar, capitala principatului Gujarat, în vestul Indiei. Tatăl său a fost primarul Porbandarului, iar mama sa, Putlibai, și-a dedicat viața familiei și religiei. Gandhi a crescut într-o ambianță religioasă, ce combina cultul zeului hindus Vishnu cu un puternic element de Jainism și a cunoscut din copilărie principiul *ahimsa* (dragostea față de toate ființele și non-violența). După școala primară, în timpul căreia nu a strălucit, și o căsătorie timpurie (la vârsta de treisprezece ani), familia sa a hotărât ca el să devină avocat. Pentru a-și completa educația a plecat la sfârșitul anului 1888 în Anglia, unde a rămas până în 1891.

Întors în India, Gandhi a constatat că diploma nu-i deschidea porțile unei cariere de succes. Timiditatea sa nu-l ajuta să-și facă un nume într-o profesiune așa de aglomerată. În 1893 pleacă în Africa de Sud, o firmă indiană de avocatură din Natal oferindu-i un post pe un an de zile; această experiență îi va schimba cursul vieții. Opresiunea rasială, la care erau supuși indienii din Africa de Sud de către europeni, l-a transformat în activist politic. A rămas acolo până în 1914, ducând o campanie neobosită împotriva

discriminărilor legale ale sistemului sud-african și dezvoltându-și a sa tehnică de **Satyagraha**, sau rezistență non-violentă. Deși devotat principiilor sale, în timpul războiului cu burii, Gandhi a susținut obligațiile indienilor față de colonia din Natal și a organizat un corp de ambulanță format din peste o mie de voluntari.

În primii ani după întoarcerea sa din Africa de Sud, Gandhi nu s-a implicat prea mult în politica indiană. A primit provocarea abia în 1919, când și-a afirmat opoziția față de propunerile legislative ce permiteau britanicilor întemnițarea fără judecată a celor acuzați de revoltă. Din acel moment și până la sfârșitul vieții, Gandhi a fost mereu în centrul luptei pentru independența Indiei. A folosit cu mare succes, în diverse ocazii, tehnica Satyagraha și a reușit să transforme Congresul Național Indian într-o forță politică majoră. Dar nici măcar el nu a reușit să aplaneze conflictele dintre hinduși și musulmani; una din marile dezamăgiri ale vieții sale a fost înființarea Pakistanului. Încercările ulterioare de conciliere a tensiunilor sociale au avut un oarecare succes dar au atras după ele suspiciunea ambelor părți. Moare la 30 ianuarie 1948, la Delhi, împușcat de un fundamentalist hindus[2].

Baza sistemului său doctrinal o constituie concepția asupra naturii realității fundamentale. Aceasta, susține el, nu este Brahman (așa cum afirmă advaitismul) ci **Satya** (S: adevăr), termen ce derivă din cuvântul **Sat** – ființă. Numai *Satya*, sau Adevărul, poate fi numită realitate:

„Este acela care este singur, care constituie materia din care toate lucrurile sunt constituite, care subzistă în virtutea propriei sale forțe, care nu e întreținut de nimic dar întreține tot ceea ce există. Numai Adevărul este etern, restul e trecător."[3]

Ființa-în-sine sau Adevărul sau Dumnezeu este non-duală și prin urmare mai presus de orice descriere în termeni conceptuali. Non-dualitatea implică falsitatea presupunerii vreunei proprietăți asociate lui Dumnezeu deoarece posesia proprietăților conferă analizabilitate și deci neunitate. Astfel, Gandhi accentuează faptul că Adevărul nu este o calitate a lui Dumnezeu, ci identic cu Dumnezeu:

„Este mai corect a spune: Adevărul este Dumnezeu decât a spune: Dumnezeu este Adevărul."[4]

Mai mult, unde este Adevăr este cunoaștere (S: **chit**), iar unde există cunoaștere există fericire absolută (S: **ananda**); în acest mod Gandhi acceptă descrierea hindusă clasică a realității esențiale: *sat-chit-ananda*[5].

Întrucât Adevărul este non-dual, el nu poate fi obiectul unei experiențe senzitive umane normale sau al unui raționament, ambele moduri de percepție fiind conceptuale; dacă poate fi experimentat totuși trebuie să existe o altă cale. Spre deosebire de Vivekananda sau Aurobindo, Gandhi a negat că ar fi avut o cunoaștere directă, mistică, a Adevărului, dar a afirmat trăirea unor „frânturi" ale acestuia, pe calea a ceea ce el a numit credință. Acest termen nu înseamnă pentru el încredere absolută în autoritatea sau credința ce nu se bazează pe posibilitatea evidenței unei experiențe, ci un mod de cunoaștere independent de rațiune sau simțire:

„Există o putere misterioasă, indefinibilă care străbate totul. O simt, deși nu o văd. Ea transcende simțurile... [și] unde există împlinire în afara simțurilor, este infailibilă."[6]

„Credința... nu contrazice rațiunea, ci o transcende. Credința este un fel de al șaselea simț care lucrează în cazurile ce depășesc sfera rațiunii".[7]

Rațiunea și simțurile sunt inadecvate Adevărului: în încercarea lor de a-l sesiza, trebuie să limiteze ceea ce nu poate fi limitat. Orice mod de cunoaștere ce le depășește trebuie să fie considerat mai potrivit, nu mai puțin potrivit.[8]

Intuițiile credinței nu sunt cunoașterea a ceva din afara noastră, ci din lăuntrul nostru. Gandhi accepta doctrina advaitistă: **Atman**, sau sufletul din noi, este identic cu Dumnezeu:

„Dumnezeu nu este o persoană din afara noastră sau a universului. El străbate totul și este omniscient precum este omnipotent... Atman este același în fiecare dintre noi."[9]

O astfel de metafizică advaitistă consistentă are implicații în orice domeniu al gândirii. Consecința sa fundamentală este: **dacă realitatea este unică și divină, atunci a face rău unei persoane sau unui lucru înseamnă a face rău lui Dumnezeu.** Aceasta este temelia întregii atitudini etice și politice a lui Gandhi.

Țelul vieții, potrivit eticii lui Gandhi, este slujirea lui Dumnezeu, iar singura cale sigură este practicarea **ahimsa**, literal non-violență (S: *himsa* = violență), dar un termen mai potrivit este iubirea, folosită în același sens cu cel dat de una din poruncile creștine: iubește-ți aproapele ca pe tine însuți. Nu este corect a considera *ahimsa* drept cale având ca scop realizarea Adevărului. Distincția între mod și țintă este pentru un non-dualist la fel de neadevărată ca alte distincții conceptuale, pe care Gandhi le considera noțiuni interschimbabile:

„Dacă vrei să afli Adevărul ca Dumnezeu, singura cale inevitabilă este Iubirea, i.e. non-violența și, deoarece cred că mijloacele și scopul sunt în cele din urmă convertibile, nu aș ezita să spun că Dumnezeu este Iubirea."[10]

A urma *ahimsa*, în practică, înseamnă a-i sluji pe ceilalți: Dumnezeu este prezent în tot, astfel tot trebuie să constituie obiectul serviciului nostru.[11] Dacă ceilalți trebuie slujiți, atașamentul față de propriul ego și dorințele sale trebuie suprimat. Cu alte cuvinte, trebuie să mă pun pe ultimul loc, „trebuie să mă reduc pe mine la zero. Câtă vreme un om nu se pune pe sine, prin voință proprie, ultimul printre celelalte creaturi, nu există mântuire pentru el. *Ahimsa* este limita supremă a umilinței".[12]

A se pune pe sine ultimul implică binențeles o riguroasă autodisciplină și autoconstrângere. Gandhi îl numește pe cel care și-a învins propriul ego și este liber de orice atașament prin termenii din Gita: *sthitprajna* ori *samadhista* (acela cu spirit stabil). Un astfel de om nu are adversități și nu tânjește după fericire.[13]

Urmarea căii ahimsa conduce la realizarea unuia din cele mai scumpe idealuri ale lui Gandhi, *sarvodaya* sau binele tuturor, un ideal ce rezultă direct din non-dualism sau ahimsa [14]: deoarece tot ceea ce există este Dumnezeu, fiecare trebuie să se străduiască pentru binele tuturor. Această doctrină l-a făcut pe

Gandhi să intre în conflict cu numeroase credințe și instituții, atât indiene, cât și europene, dar el și-a susținut vederile cu fermitate și convingere. Sarvodaya susține, de exemplu, că utilitarismul trebuie respins ca sistem moral inadecvat, deoarece acesta caută să promoveze binele unui număr cât mai mare de oameni, dar nu binele tuturor:

„[Utilitarismul] înseamnă de fapt că, pentru a obține binele presupus al unui procent de cincizeci și unu la sută, interesele a patruzeci și nouă la sută ar trebui, mai exact trebuie, sacrificate. Aceasta este o doctrină lipsită de inimă și a făcut rău umanității."[15]

Sarvodaya afirmă un egalitarism privind strict tratarea celorlalți, prin urmare Gandhi s-a opus tuturor formelor de tratament inegal al ființelor umane. Campania antirasistă din Africa de Sud este doar un moment al acestei lupte, ulterior a condamnat toate formele de inegalitarism existente în instituțiile propriei sale țări. Din doctrina unității lui Atman decurge faptul că femeile trebuie prețuite la fel de mult ca bărbații și sunt îndreptățite la același tratament, ceea ce era departe de a fi cazul în societatea indiană:

„Opinia mea este că, așa cum bărbații și femeile sunt fundamental una, problema lor trebuie să fie aceeași în esență. Sufletul este în amândoi același. Cei doi trăiesc aceeași viață și împărtășesc aceleași sentimente. Unul este complementul celuilalt."[16]

Aceasta nu înseamnă identitatea rolurilor: Gandhi apără diviziunea tradițională a muncii, în care femeile au în grijă familia, iar bărbații pâinea familiei, dar insistă asupra absolutei echivalențe a rolurilor și a necesității virtuții fiecărei părți: *sarvodaya* implică opoziția lui Gandhi relativ la sistemul castelor din India, ce condamna milioane de concetățeni ai săi la statutul de paria. Gandhi preferă să-i numească pe acești oameni din afara castelor *Harijans* (copiii lui Dumnezeu); el a susținut neobosit că această sistematică inegalitate nu poate fi eliminată pe cât de repede ar trebui.[17]

Aceeași absolută nepărtinire modelează concepțiile lui Gandhi cu privire la religie. Pentru adepții non-dualismului, formele exterioare ale variatelor religii sunt chestiuni de mică importanță. Aceeași realitate le inspiră pe toate, indiferent de denumirile sau formele de organizare folosite pentru a le defini sau urma; o astfel de metafizică este temelia perfectă pentru toleranță religioasă. Orice religie care ne apropie de Adevăr are valoare, acesta fiind rolul tuturor religiilor, susține Gandhi:

„Cred în adevărul fundamental al tuturor marilor religii din lume. Cred că sunt toate dăruite de Dumnezeu și cred că au fost trebuincioase popoarelor cărora aceste religii le-au fost revelate. Și mai cred că, dacă cu toții am putea să citim scripturile diferitelor credințe din punctul de vedere al adepților acestora, vom afla că au toate același fundament și se susțin una pe alta."[18]

O altă consecință a non-dualismului este aceea că religia nu constituie o componentă opțională a vieții umane, *Atman* și *Brahman* (sat-chit-ananda) sunt identici, astfel Dumnezeu este parte a esenței noastre: prin urmare „nici un om nu poate

trăi fără religie. Există câțiva care, în egotismul motivațiilor lor, declară că nu au nimic de-a face cu religia. Sunt unii care, în egotismul rațiunii lor, declară că nu au nimic de a face cu religia. Dar este ca și cum un om ar declara că respiră dar nu are nas".[19] Același Atman este prezent în noi toți: a nega caracterul esențial al religiei este orbire și eroare. Mai mult, din principiul *ahimsa* și idealul *sarvodaya* rezultă acțiunea imperativă a religiei pentru binele tuturor. Gandhi nu a putut să aprobe un sistem de credință care recomandă retragerea din lumea obișnuită:

> „Religia care nu ia în considerare chestiunile practice și nu ajută la rezolvarea lor nu este religie."[20]

De aici, decurge însă dependența politicii, ce are o considerabilă influență asupra bunăstării individuale, de religie – intenția exactă a lui Gandhi. Pozițiile gândirii politice urmează credințele privitoare la metafizică, etică și religie combinate cu concepțiile despre formele de guvernământ, natura statului și altele legate de acestea. Gandhi crede în non-dualism (astfel în omniprezența lui Dumnezeu), în *ahimsa* și *sarvodaya*, acestea determinând importanța pe care o acordă politicii:

> „Pentru mine, politica lipsită de religie este absolut murdară, trebuie evitată mereu. Politica națiunilor și politica bunăstării națiunilor trebuie să fie politica preocupărilor omului cu înclinație pentru religie, cu alte cuvinte, a căutătorului de Dumnezeu și Adevăr... De aceea și în politică trebuie să stabilim Împărăția Cerului."[21]

Împărăția Cerului pe pământ va veni dacă toți oamenii vor trăi în lumina Adevărului. Atunci ei vor pune la urmă dorințele propriului lor ego și nu vor mai exista conflicte de interese. Iar unde nu există conflicte de interese, nu mai sunt necesare instituțiile politice, inclusiv statul. Astfel idealul politic al lui Gandhi se vădește a fi anarhia, i.e. condiția societății în care nu există guvernare:

> „O societate organizată și condusă pe principiul completei non-violențe [i.e. ahimsa] va fi anarhie pură."[22]

Dar această societate nu va fi anarhică în sensul secundar al termenului, adică haotică, deoarece toți membrii săi vor fi ceea ce se înțelege prin sfinți, iar sfinții nu au interese conflictuale.

Gandhi a realizat, desigur, că această viziune a sa este un ideal, că în practică un sistem politic bazat pe noțiunea de stat va fi util în viitorul predictibil. Consecvent ideilor sale, Gandhi subscrie părerii lui Thoreau, după care cea mai bună formă de guvernare este cea care guvernează cât mai puțin, pentru că există cea mai mică nevoie de a face așa. Cu cât statul este mai vast și mai intervenționist, cu atât este mai rău, argumentează Gandhi, deoarece intruziunea în viața personală crește, iar cetățenii sunt cu atât mai puțin dezvoltați moral, cu cât sunt invitați să devină leneși și puțin încrezători în propria lor persoană.[23] Această combinație de supoziții morale și teologice explică sprijinul pe care Gandhi l-a acordat *swaraj*-ului (autoguvernării) pe baze democratice a Indiei. Pentru el, autoguvernarea nu este o cale de consolidare a puterii politice a Indiei și de intimidare a vecinilor, ci, dimpotrivă, se conduce după idealurile din *ahimsa*. Autoguvernarea dezvoltă încrederea în

propriile lor forțe a tuturor indienilor, deci îi determină să evolueze moral în direcția Adevărului. *Swaraj* bazat pe *ahimsa* implică un egalitarism neechivoc față de toți cetățenii (și astfel toleranță religioasă totală) și relații avantajoase cu alte state.

Tehnica politică dezvoltată de către Gandhi, începând din anii petrecuți în Africa de Sud, pentru a-i permite urmărirea scopurilor amintite a fost *satyagraha*. Literal, aceasta se traduce „forța Adevărului" sau „a ține bine Adevărul", iar în practică este o tehnică a rezistenței non-violente; Gandhi a inventat termenul pentru a-l deosebi de acela de rezistență pasivă. Ultimul a fost o sintagmă care a făcut vogă în primii ani ai acestui secol, fiind folosit, de exemplu, de sufragete. Rezistența pasivă nu a fost acceptată de Gandhi deoarece nu elimină mijloacele violente, iar sufragetele au recurs ocazional la violență.[24] Orice fel de violență este incompatibil cu *ahimsa* și *Sarvodaya* și este exclus din Satyagraha. Ținta ultimei este corectarea erorilor oponentului prin răbdare și simpatie. Singura cale valabilă de a schimba convingerile cuiva este influențarea emoțională prin preluarea suferințelor aceluia. Modul esențial de acțiune este refuzul legilor injuste, ca și al instituțiilor discutabile și acceptarea necondiționată a consecințelor, chiar dacă acestea înseamnă privare de proprietate, drepturi, libertate sau chiar viață.

Această tehnică nu este pentru cei slabi, iar Gandhi vizează o lungă perioadă de antrenament spiritual. *Satyagrahi*-i (cei care urmează *Satyagraha*) trebuie să devină indiferenți la durere, închisoare sau sărăcie, și deci la toate aspectele vieții dragi ego-ului[25]. Cel care s-a desprins de ego este cel care realizează Adevărul și îndeplinește o altă condiție necesară unui Satyagrahi: credința religioasă perfectă. Numai cei ce nu trăiesc prin ego sunt netemători, susține Gandhi, în acord cu tradiția clasică hindusă și budistă. O altă aserțiune a lui Gandhi este necesitatea celibatului în conduita unui Satyagrahi, lipsa acestuia slăbind puterea interioară.[26] Idealul numit Satyagrahi este, de fapt, identic cu ființa umană ideală – *sthitprajna* (omul cu înțelepciune statornică). Pentru Gandhi, metafizica, teologia, etica și politica sunt inseparabile, omul bun, sfântul, activistul politic perfect sunt una și anume căutătorul de Adevăr.

Din punct de vedere tehnic, această mulțime de credințe prezintă fără îndoială anumite dificultăți: nu se acordă o considerație reală problemei unității și multiplicității, statutului lumii obișnuite sau chestiunii răului, în afara scurtei remarci: Dumnezeu ne-a lăsat liberi să ne stabilim propriile noastre alegeri morale.[27] Gandhi ar fi zâmbit probabil la astfel de păreri, le-ar fi considerat nu injuste, ci mai degrabă îndepărtate de nevoia stringentă de a face față nedreptății. Miezul preocupărilor lui Gandhi se situează în sfera moralității practice, aici grandoarea și sinceritatea viziunii este mai presus de orice dubiu. Gandhi a considerat filozofia, devenită aproape academică, literă moartă:

> „Toată filozofia noastră este seacă precum praful dacă nu se traduce imediat în practică."[28]

NOTE

Operele frecvent citate în note sunt: *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, ed. Shriman

Marayam, 6 vol., Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1968, citată mai jos: SW + numărul volumului + pagina; și Gandhi, *In Search of The Supreme*, ed. V.B. Kher, 3 vol., Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1931, citată mai jos: ISS + numărul volumului + pagina.

1. Gandhi se exprimă astfel: „Un trandafir nu are nevoie să predice. Își răspândește pur și simplu parfumul... Parfumul vieții religioase și spirituale este mult mai fin și mai subtil decât cel al trandafirului". SW, VI, pp. 270-271.
2. Versiunea proprie a vieții sale este prezentată în *An Autobiography*, SW, I și II.
3. SW, VI, p. 96.
4. *Ibid.* Același lucru este valabil pentru orice alte „calități" asociate lui Dumnezeu: „bunăstarea nu este un atribut. Bunăstarea este Dumnezeu". (*op. cit.*, p. 102); de asemenea ISS, II, pp. 10-24.
5. SW, VI, pp. 95-96; cf. p. 123 și urm.
6. *Op. cit.*, pp. 103-105.
7. *Op. cit.*, p. 106, cf. p. 115 și urm.
8. Această teză epistemologică este mai mult sau mai puțin inevitabilă în advaitism, un exemplu: Radhakrishnan, a cărui concepție despre intuiție se apropie mult de noțiunea de credință a lui Gandhi.
9. SW, VI, pp. 101 și 113.
10. SW, VI, p. 100, cf. ISS, II, pp. 25-59 *passim*.
11. SW, VI, p. 114.
12. *Op. cit.*, p. 125.
13. *Op. cit.*, p. 146, cf. *Bhagavad Gita*, cartea II, secțiunile 55 și urm.
14. *Sayradaya* este termenul folosit de Gandhi ca titlu pentru a sa traducere în gujurati a eseului despre economie *Unto This Last* (1860-1862) al lui Ruskin. Gandhi a citit acest eseu în tinerețe, acesta cristalizându-i multe din convingerile la care a aderat pentru tot restul vieții, cf. SW, VI, p. 229-230 și SW, IV, pp. 41-80; și *An Autobiography*, partea IV, cap. XVIII, SW, II, pp. 443-447.
15. SW, VI, p. 230; cf. o condamnare similară a utilitarismului a lui Vivekananda.
16. SW, VL, p. 480, cf. *Constructive Programme*, cap. 9, SW, IV, pp. 353-355.
17. Cf. de ex. ISS, III, p. 146 și urm.
18. SW, VI, p. 264, cf. ISS, III, pp. 3-60 pentru o tratare mai detaliată a acestei probleme. Există păreri foarte asemănătoare în lucrările altor hinduiști moderni precum Vivekananda și Radhakrishnan.
19. SW, VI, p. 117.
20. SW, VI, p. 264.
21. SW, VI, p. 435, cf. ISS, II, p. 308 și urm.
22. SW, VI, p. 436.
23. Cf. de ex. SW, VI, p. 438. O altă pledoarie pentru guvernarea minimalistă poate fi găsită în art. despre Lao Tzu din prezenta lucrare. Thoreau își afirmă punctul de vedere în eseul său „*Nesupunerea civică*" (1849 și 1866).
24. Cf. *Satyagraha in South Africa*, SW, III, cap. XIII, *Satyagraha* versus rezistență pasivă.
25. Cf. de ex. ISS, I, p. 53; SW, VI, p. 189.
26. Cf. *An Autobiography*, SW, I, pp. 305-315; ISS, II, pp. 66-98; SW, VI, p. 198.
27. CF. de ex. SW, VI, p. 101.
28. *Selected Letters*, SW, V, p. 496.

SCRIERI

Dacă nu se specifică altfel, aceste lucrări au fost publicate de către Navajivan Publishing House, Ahmedabad. Unele dintre ele, la rândul lor compilații, au fost din nou colectate în selecții și pot fi găsite mai jos la „Surse și bibliografie".

All Men are Brothers, 1958, UNESCO.

Caste Must Go, the Sin of Untouchability, 1964.

Discourses on the Gita, 1960.

Ethical Religion, 1969.

Fasting in Satyagraha, its Use and Abuse, 1965.

In Search of the Supreme, 3 vol., ed. V.B. Kher, 1931.

Non-violence in Peace and War, 2 vol., 1960-1962.

Satyagraha. Non-violent Resistance, 1951 și 1958.

Truth is God, ed. R.K. Prabhu, 1955 și 1969.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Vivekananda, Radhakrishnan, Lao Tzu.

BIBLIOGRAFIE

Gandhi, *Collected Works*, *Government of India*, *Publication Division* (publicarea a început în 1958 și continuă), peste 70 de volume. Mulți cititori preferă să se familiarizeze cu Gandhi prin extrasele editate din multele serii tematice; cele mai importante dintre acestea sunt:

Bose, Niral Kumar, *Selections from Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan Publ. House, 1948.

Kher, V.B. (ed.), *In Search of the Supreme*, 3 vol., Ahmedabad, Navajivan Publ. House, 1961 (prima ed. 1931).

Narayam, Shriman (editor general), *The Selected Works of Mahatma Gandhi*, 6 vol., Ahmedabad, Navajivan, 1968.

Din numeroasele lucrări despre Gandhi menționăm mai jos pe cele ce tratează în principal filozofia sa:

Datta, Dhirenda Mohan, *The Philosophy of Mahatma Gandhi*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1953.

Richards, Glyn, *The Philosophy of Gandhi*, Londra și Atlantic Highlands, NJ, Curzon Press/Humanities Press, 1991.

Shukla, Chandrashankar, *Gandhi's View of Life*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1956.

Verma, Surendra, *Metaphysical Foundations of Mahatma Gandhi's Thought*, New Delhy, Orient Langman, 1970.

SRI AUROBINDO
(1872-1956)

În orice tradiție, indiciul cert al profunzimii unei idei filozofice este capacitatea de a permite și stimula reinterpretări repetate, ele însele cu valoare filozofică. Învățătura Upanișadelor despre **Brahman** și identitatea sa cu **Atman** (vezi „Introducere în filozofia indiană") este cea mai potrivită dovadă a afirmației precedente. În esență, filozofia lui Aurobindo este o reinterpretare modernă a acestei credințe care se combină cu o versiune optimistă a evoluționismului.[1] Istoria are direcție, afirmă Aurobindo, ea este dezvăluirea unei manifestări evolutive a lui Brahman care se va sfârși în perfecțiunea universală. Ceea ce se află în spatele acestei afirmații depășește logica: Aurobindo a fost un adept al yoga, gândirea sa se bazează pe propriile sale trăiri religioase prin meditație. Aceste experiențe i-au furnizat premisele filozofiei, al cărei scop ambițios este de a explica de ce există, în fond, universul și semnificația existenței umane în univers.

Lucrările ce expun această filozofie sunt scrise într-o engleză impecabilă, ceea ce se explică prin educația pe care a primit-o. Aurobindo Ghose[2] s-a născut la 25 august 1872 la Calcutta, fiind al șaselea fiu al unui doctor școlit în Anglia. Tatăl său l-a crescut ținându-l departe de tradiția indiană, iar apoi l-a trimis la școală în Anglia, la Sf. Paul's High School și mai târziu la King's College, Cambridge. Aurobindo a cunoscut gândirea contemporană occidentală și a învățat latina, greaca, franceza, germana și italiana. S-a întors în India în 1893, după șaisprezece ani. Efectul revenirii sale a fost declanșarea imediată a primeia dintre cele două serii de trăiri spirituale, „un sentiment al Infinitului ce umple spațiul material și al Imanentului ce sălășluiește în obiecte și trupuri".[3]

În India, Aurobindo a ocupat diverse posturi ca profesor de liceu și a aderat la cauza naționalismului indian, a început să practice yoga, îmbogățindu-și experiențele spirituale de tip advaitist-vedantice. Aceste experiențe, a declarat el ulterior, „m-au făcut să văd uimitor de intens lumea ca o piesă cinematografică a formelor fără conținut în universalitatea impersonală a Absolutului Brahman".[4] Ele au continuat în timpul anului petrecut de Aurobindo în închisoare ca urmare a arestării, în 1908, fiind suspectat de complicitate la un atentat armat. După ce a fost în final achitat, Aurobindo a

participat pentru o scurtă perioadă la viața politică, dar, în 1910, chemarea interioară l-a determinat să plece la Pondicherry pentru a se dedica vieții religioase.

Aici și-a stabilit „*ashram*"-ul sau comunitatea sa religioasă și curând a trăit a treia din cele patru experiențe spirituale majore ale vieții sale – viziunea Realității Supreme ca fiind totodată unul și multiplul. Astfel a început perioada marii sale productivități literare – ce corespunde aproximativ primului război mondial din Europa. În decursul acestor ani, Aurobindo a publicat, pe lângă prima versiune a marii sale opere filozofice – *The Life Divine*, *The Synthesis of Yoga*, *The Ideal of Human Unity*, *The Human Cycle*, *The Future Poety*, *Essays on the Gita*, *The Secret of the Veda* și eseurile despre *Upanișade*.

În 1914, Aurobindo a întâlnit-o pe franțuzoaica Mira Richard – ea s-a întors la Pondicherry în 1920 și a preluat conducerea *ashram*-ului, permițându-i lui Aurobindo să se retragă. A patra mare revelație a lui Aurobindo s-a petreçut pe 24 noiembrie 1926; el a descris-o ca pogorârea asupra lui a supraminții (un termen ce se va clarifica mai jos), o stare în care îți poți asuma toate celelalte puncte de vedere. Până la data morții, 5 decembrie 1956, Aurobindo și-a petrecut viața în meditație în *ashram*-ul său.

Cadrul filozofic al gândirii lui Aurobindo este definit în *The Life Divine*. Scopul său, în această carte, este de „a descoperi care este realitatea și semnificația existenței noastre ca ființe conștiente în universul material și în ce direcție; cât de departe ne poate duce această semnificație odată descoperită, către ce viitor uman sau divin".[5] Aceasta implică răspunsul la cele mai adânci întrebări filozofice: de ce există universul; de ce are proprietățile pe care le are; ce loc ocupă în univers existența umană. Pentru fiecare întrebare, Aurobindo are un răspuns.

El începe prin a-și expune propria sa concepție despre natura realității, a ceea ce există, pe care, urmând tradiția Upanișadelor, o numește Brahman, omniprezentul, ființa pură, unitatea fără predicate, mai presus de orice, descrierea conceptuală: „existența pură, eternă, infinită, indefinibilă, neafectată de scurgerea Timpului, neimplicată în extensiunea Spațiului, mai presus de formă, cantitate, calitate – unicul și absolutul Eu".[6] Mulți gânditori în tradiția indiană ar accepta o asemenea concepție, dar Aurobindo își dezvoltă ideea într-un fel neobișnuit, care iese în evidență în contrast cu Advaita (non-duală) Vedanta a lui Sankara. Acceptarea realității lui Brahman, susține Sankara, impune faptul că lumea materială și eul ordinar sunt o iluzie (maya), datorată ignoranței (avidya). În limbaj filozofic, reală este numai unica Ființă (Brahman, Unul), iar Devenirea (lumea materială a indivizilor schimbători, multiplul) este ireală. Aurobindo interpretează însă diferit ideea Upanișadelor, „toate acestea sunt Brahman"[7], în mod obișnuit folosită la justificarea poziției advaitiste. Dacă totul este Brahman, spune Aurobindo, Materia este de asemenea reală, de asemenea Brahman. O înțelegere corectă a universului trebuie să includă nu numai credința în realitatea spiritului, ci să „accepte Materia din care acesta (i.e. universul) este alcătuit".[8] Această concepție a realității Materiei și Spiritului definește în mare gândirea lui

Aurobindo, dar generează și profunde dificultăți la care gânditorul trebuie să răspundă.

De ce se manifestă Brahman, sună prima interogație. Răspunsul pune un metafizician în fața unei opțiuni majore: fie afirmă că universul este într-un anume sens o manifestare necesară a Unului, fie este rezultatul a ceea ce, în context uman, se numește libera voință. Prima variantă implică restrângerea libertății celui Unic la manifestarea proprie; Aurobindo o respinge susținând că Brahman nu poate fi lipsit de proprietatea libertății. Acceptând al doilea răspuns trebuie să argumenteze de ce cel Unic, suficient lui însuși, perfect, liber, fără lipsuri sau dorințe, a ales să se manifeste. Răspunsul lui Aurobindo este unul tradițional în gândirea indiană:

> „Dacă fiind liber să se miște sau să rămână veșnic nemișcat, să se răspândească pe sine în forme sau să rețină potențialitatea formei în sine, el își permite puterea mișcării și formării, nu poate exista decât un motiv: plăcerea (S: *ananda*)."[9]

Brahman se delectează realizând infinitatea posibilităților inerente naturii sale.[10]

După stabilirea motivului existenței universului, Aurobindo trebuie să explice trăsătura sa fundamentală, mișcarea sau schimbarea, al doilea aspect al problemei filozofice a relației dintre unul și cei mulți în sistemele metafizice ce includ aceste concepte. Dacă Brahman este existența pură, eternă, neschimbătoare cum este posibilă schimbarea temporală? Răspunsul său este de asemenea unul tradițional. Brahman nu poate fi privit numai sub aspectul ființei pure, nemișcate sau al plăcerii, el este și Forța Conștientă (S: *Cit* sau *Chit*), iar această Forță stă la baza întregii schimbări. Trebuie acceptat că Ființa, Forța Conștientă și Plăcerea nu sunt calități distincte ale lui Brahman, deoarece El este mai presus de orice distincție conceptuală. Numai limbajul nostru necesită diviziunea acestor aspecte ce sunt în realitate unul și același. Aurobindo combină termenii sanscriți în conceptul *Sachchidananda*, un sinonim pentru Brahman, „o triadă Existență-Conștiință-Fericire... În tot ceea ce este sălășluiește forța conștientă, totul există și este ceea ce este în virtutea acestei forțe conștiente: astfel în tot ceea ce există se află plăcerea existenței, totul există și este ceea ce este în virtutea acestei plăceri".[11]

Accentul asupra plăcerii, combinat cu acceptarea că tot ceea ce există este Brahman, implică confruntarea lui Aurobindo cu o formă acută a problemei răului: „Dacă lumea este o expresie a *Sachchidananda*, iar existența sa este de asemenea o infinită plăcere de sine, cum putem explica prezența universală a mâhnirii, suferinței, durerii?"[12] Problema derivă din afirmația lui Aurobindo: absolut tot ce există este Brahman și astfel durerea și răul trebuie să fie aplicabile lui Brahman:

> „Cum oare singura și infinita Existență-Conștiință-Fericire ajunge să admită în sine ceea ce nu este fericire, ci ceea ce pare a fi negația sa?"[13]

O problemă analoagă apare referitor la ignoranță, întrucât inițial este greu să vezi cum cunoașterea perfectă (Brahman) se poate manifesta într-o formă care nu

implică cunoașterea perfectă. Acestea sunt probleme grele, cărora Aurobindo le dă multă atenție.

În ceea ce privește răul, Aurobindo adoptă una din pozițiile filozofice clasice, care se apropie, de exemplu, de răspunsurile creștine la această problemă. El afirmă că ideile de bine și rău sunt consecințele punctului nostru de vedere extrem de limitat referitor la univers. Aspectul etic este o construcție umană și este inaplicabil lui Brahman sau universului ca întreg. El va fi depășit pe măsura desfășurării evoluției, aceasta fiind un pas inevitabil în progresul lui *Sachchidananda* către fericirea universală. Din nou, în ceea ce privește durerea, Aurobindo argumentează că aparenta ei contradicție cu fericirea universală este un produs al limitării umane:

> „Durerea este un defect contrar plăcerii de a exista ce rezultă din slăbiciunea recipientului, din inabilitatea sa de a asimila forța ce-l umple... este o reacție greșită a Conștiinței la Ananda, dar nu fundamental opusă lui Ananda, ceea ce se arată prin faptul semnificativ că durerea poate trece în plăcere și invers, iar amândouă se transformă în Ananda originală."[15]

Problema posibilității și naturii ignoranței (*avidya*) este un alt domeniu în care credința lui Aurobindo în realitatea materiei intră în conflict cu Maya-vada lui Sankara. Întrucât acceptă realitatea universului mondial, Aurobindo nu poate considera că orice percepție (ca și cunoașterea bazată pe percepție) este iluzie (*maya*). În schimb, în epistemologia lui Aurobindo, cunoscutul tablou al lumii compuse din indivizi spațio-temporal discreți are validitate chiar dacă aceasta este limitată:

> „Fiecare formă [în univers] există acolo deoarece este expresia unei puteri a Aceluia [i.e. Brahman] care sălășluiește în ea; fiecare eveniment este un pas al împlinirii unui Adevăr al Ființei, în procesul său dinamic de manifestare. Această semnificație dă validitate cunoașterii interpretative a minții, construcției sale subiective a universului."[16]

Ca răul și durerea, „ignoranța" este un termen ce are la bază limitarea umană, nu o contradicție reală:

> „Ceea ce numim Ignoranță nu este altceva decât capacitatea unei divine voințe a Cunoașterii; similar, Conștiința Unică are capacitatea de a regla, menține, măsura, a se lega într-un mod special de acțiunea Cunoașterii proprii."[17]

Mai mult, Aurobindo afirmă că răul, durerea și ignoranța sunt numai caracteristici temporare ale universului, destinate să dispară cu trecerea timpului. Gândirea sa este profund optimistă, în sens filozofic, aceasta fiind consecința alteia dintre credințele sale remarcabile, aceea că universul evoluează într-o direcție căreia el i-a identificat țelul. Manifestarea lui Brahman, pe care o numim univers, a evoluat de la o stare pe care Aurobindo o numește subconștiență, la starea actuală, în care conștiința umană și animală ordinară este prezentă. Evoluția viitoare este direcționată către „Infinit și Suprem".[18] Ceea ce privim astăzi ca natură umană va fi depășit, înlocuit de o „conștiință supremă și cunoaștere

integrală"[19], iar cei ce vor trăi astfel vor ajunge la ceea ce Aurobindo numește Viața Divină. Această credință este temelia imperativului moral principal al lui Aurobindo. Chiar cu conștiința noastră limitată putem să ne comportăm astfel încât să trăim în conformitate cu direcția evoluției brahmanice. Pentru a face aceasta trebuie să urmărim o „transformare completă și radicală a naturii noastre... să facem din spirit baza vieții noastre".[20] Aurobindo explică amănunțit în ce constă aceasta.[21]

Transformarea completă a naturii umane are loc în trei stadii majore, cu unele subdiviziuni. Deși antrenamentul poate grăbi această evoluție, Aurobindo consideră că nici un pas nu poate fi omis.[22] Primul stadiu este transformarea psihică, o formulare în care termenul „psihic" este folosit într-un sens tehnic. În acord cu mulți gânditori orientali, Aurobindo consideră că ego-ul experienței obișnuite este o construcție superficială, descori dăunătoare ca influență.[23] În spatele acestuia stă adevăratul eu sau „entitatea psihică subliminală, o capacitate pură de lumină, iubire, bucurie și esență rafinată a ființei".[24] Acest sine adevărat sau psihic este „ceea ce suferă și este nepieritor în folosință de la naștere la naștere, neatins de moarte, stricăciune sau descompunere, o scânteie indestructibilă a Divinului".[25] Transformarea psihică este o modificare majoră a conștiinței în așa fel încât individul să treacă de la eul superficial la sufletul adevărat, psihic. Acest eveniment are două consecințe majore: în primul rând realizează armonizarea completă a tuturor aspectelor ființei noastre și, în al doilea rând, permite afluxul liber al oricărui fel de experiență spirituală.[26]

Oricât de mare ar fi transformarea psihică, ea este numai primul pas pe calea către Viața Divină. Următoarea etapă este transformarea spirituală, pe care Aurobindo o rezumă astfel:

> „Ceea ce vedem prin viziune este Infinitul de deasupra noastră, o Prezență eternă sau o Existență infinită, o infinitate a conștiinței, o infinitate a fericirii – un Sine fără margini, o lumină fără margini, o Putere nemărginită, un extaz nemărginit."[27]

În general, astfel de experiențe trebuie respectate până când întreaga ființă trăiește în ele, normal și obișnuit. În asemenea cazuri, conștiința Veșnicului în orice lucru este normală. Acestei schimbări nu i se pot fixa limite „fiindcă, prin natura ei, este o invazie a infinitului".[28]

Dar nici aceasta, în concepția lui Aurobindo, nu este condiția spirituală finală. Mai departe există ceea ce el numește transformarea supermentală, sau descinderea Supraminții, o condiție ce nu se poate obține prin exercițiul voinței umane.[29] Nici un limbaj nu este adecvat pentru a descrie această condiție; Aurobindo caută să-i sugereze natura prin etapele evoluției spirituale ce pot fi discernute între transformările spirituală și supramentală. Primul din aceste trei stadii este Mintea Superioară, încă un fel de cunoaștere conceptuală: „o minte a cunoașterii conceptuale născută din spirit".[30] Ea are de asemenea voință, care se exercită în pregătirea pentru stadiul următor: Mintea Iluminată, „o minte nu a gândirii superioare, ci a luminii spirituale".[31] Atât gândirea, cât și viziunea

derivă din ceea ce Aurobindo numește Intuiție, iar al treilea stadiu al ascensiunii către Supraminte este numit Mintea Intuitivă, „o putere de autentică discriminare automată a relației exacte și ierarhice a adevărului".[32] După ce intuiția s-a consolidat, ceea ce Aurobindo numește Supraminte începe să apară, și, în acest punct, individualitatea, în sensul obișnuit, se dezintegrează:

> „Când Supramintea pogoară, predominanța concentrării sine-simț devine subordonată în întregime, pierdută în mărinimia existenței și în final desființată; o percepție cosmică profundă și sentimentul unui sine nemărginit, sentimentul mișcării îi iau locul."[33]

În final, apare supramentalul sau, cum îl numește altcori Aurobindo, transformarea gnostică, pentru care descrierea conceptuală este total inadecvată. Ființa gnostică este independentă de formele noastre curente de individualitate, care presupun bariere între sine și ceilalți. În fiecare moment, de altfel, ființa gnostică va avea „sensul mișcării complete a ființei integrale și prezența întregii sale plăceri a existenței, Ananda".[34] Viața gnostică implică o relație total nouă între minte și corp, ultimul fiind încărcat cu energia Forței-Conștiință, ce blochează durerea și aduce în loc plăcerea pură. Din nou, modul prezent de cunoaștere va fi înlocuit de o conștiință intuitivă „capabilă să vadă și să înțeleagă lucrurile prin contact direct și viziune profundă".[35] O astfel de conștiință depășește nevoia de ceea ce noi numim moralitate. Moralitatea este consecința ignoranței noastre. Ființa gnostică posedă cunoașterea perfectă, pentru o astfel de ființă nu poate exista vreun conflict între bine și rău. Folosind un termen kantian pentru ceea ce descrie Aurobindo, ființa gnostică are o voință sfântă; o astfel de ființă va face spontan și cu plăcere ceea ce este „drept". În viziunea lui Aurobindo, viitorul aparține ființelor gnostice care, inevitabil, vor evolua. Puține la început, numărul lor va crește. Deși nu dă o indicație a duratei, Aurobindo este convins că natura omenească, așa cum o știm, va fi depășită pe măsură ce evoluția brahmanică își va urma drumul inevitabil către perfecțiunea universală.

Această filozofie implică un număr de dificultăți nerezolvate. Aurobindo nu arată clar de ce Brahman alege o manifestare care implică atâta suferință, și nici de ce ideea că răul, suferința și ignoranța sunt o consecință a fragilității noastre și sunt destinate finalmente să dispară nu îi consolează prea mult pe cei în necaz. Nu ne putem îndoi totuși de măreția și sinceritatea evidente ale gândirii lui Aurobindo, nici de fundamentarea acestei gândiri pe o experiență spirituală autentică. Filozofia sa are marele merit de a aborda majoritatea profundelor probleme metafizice. Ea nu este un exercițiu tehnic, ci o încercare autentică de dezlegare a enigmelor existenței.

NOTE

Dacă nu se precizează altfel, se face referință la volumul corespunzător al operelor lui Aurobindo din Sri Aurobindo Birth Centenary Library, 30 vol., Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1970-1972.

1. Impactul ideilor științifice este un fenomen repetat în istoria filozofiei. Gândirea lui Descartes, Spinoza și Leibniz a fost profund influențată de matematică, regina științelor

acelei vremi, la fel cum ideile lui Locke, Berkeley şi Humme se bazează pe rezultatele experimentale ale lui Newton. În timpul în care Aurobindo se afla la studii în Anglia, se produsese impactul evoluţionismului asupra filozofiei (vezi Bergson, Dewey James şi Whitehead).
2. Rangul de „Sri" („Domnul") indică faptul că Aurobindo este considerat o încarnare a divinităţii.
3. *Letters on Yoga*, vol. 22, p. 121.
4. *On Himself*, vol. 26, pp. 83-84; citat în *An Introduction to Sri Aurobindo's Philosophy* de Joan Price, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1982, p. 9.
5. *The Life Divine* (LD), ediţie într-un volum, p. 1015.
6. *Op. cit.*, pp. 77-78.
7. Cf. *Mandukya Upanishad*, vs. 2: „Tot acest univers este Eternul Brahman", în *The Upanisads* de Sri Aurobindo, vol. 12, ed. 1988, p. 319.
8. LD, p. 6.
9. *Op. cit.*, p. 91.
10. *Op. cit.*, p. 110.
11. *Op. cit.*, p. 92.
12. *Op. cit.*, pp. 92-93.
13 *Op. cit.*, p. 95.
14. *Op. cit.*, pp. 95-99.
15. *Op. cit.*, p. 497.
16. *Op. cit.*, p. 646.
17. *Op. cit.*, pp. 497-498.
18. *Op. cit.*, p. 626.
19. *Op. cit.*, p. 627.
20. *Ibid.*
21. Metodele practice prin care transformarea descrisă de Aurobindo poate fi realizată constau într-un sistem yoga special, aceasta depăşind limitele prezentei lucrări. O descriere detaliată poate fi găsită în lucrările lui Aurobindo: *The Synthesis of Yoga*, vol. 20-21 şi *Letters on Yoga*, vol. 22-24.
22. LD, p. 931.
23. Cf. de ex. conceptul Zen al „sinelui original" la Dogen şi Hakuin.
24. *Op. cit.*, p. 220.
25. *Op. cit.*, p. 225.
26. *Op. cit.*, pp. 907-908.
27. *Op. cit.*, p. 911.
28. *Op. cit.*, p. 913.
29. Filozofia lui Aurobindo conţine un număr de termeni cu prefixele „super-" sau „supra-", de exemplu, „-minte", „-natură", „-conştiinţă", şi derivatele lor. Prefixele indică diferenţa totală dintre substantivele cărora li se aplică şi substantivele fără prefix. Astfel, noţiunea de „superminte" nu trebuie înţeleasă drept superioară minţii umane, ci drept altceva.
30. LD, p. 939.
31. *Op. cit.*, p. 944.
32. *Op. cit.*, p. 949.
33. *Op. cit.*, p. 950.
34. *Op. cit.*, p. 977.
35. *Op. cit.*, p. 924.

SCRIERI

(sunt citate numai cele de interes filozofic)

Essays on the Gita

The Life Divine

The Secret of the Veda

The Supramental Manifestation and Other Writings

The Upanisads: Texts, Translations and Commentaries

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAŢI

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Vivekananda, Gandhi, Radhakrishnan.

BIBLIOGRAFIE

Dacă nu se indică altfel, referinţele la lucrările lui Aurobindo citează volumul corespunzător din Sri Aurobindo Birth

Centenary Library, publicat de Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, 1970-1972, în treizeci de volume.

Sri Aurobindo, *Essays on the Gita*, vol. 13.

Sri Aurobindo, *Letters on Yoga*, vol. 22 și 23.

Sri Aurobindo, *The Life Divine*, editată într-un volum separat.

Sri Aurobindo, *The Supramental Manifestation and Other Writings*, vol. 16.

Sri Aurobindo, *The Upanisads*, vol. 12; a doua ediție adăugită: 1981, același editor.

Bruteau, Beatrice, *Worthy is the World: The Hindu Philosophy of Sri Aurobindo*, Rutherford, Madison & Teaneck, Fairleigh Dickinson Univ. Press, 1971.

Chaudhuri, Haridas și Spiegelberg, Frederic (ed.), *The Internal Philosophy of Sri Aurobindo: A Commemorative Symposium*, Londra, Allen & Unwin, 1960.

McDermott, Robert (ed.), *Six Pillars: Introductions to the Major Works of Sri Aurobindo*, Chambersberg, PA, Anima, 1964.

Price, Joan: *An Introduction to Sri Aurobindo's Philosophy*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1977, retipărită 1982.

SARVEPALLI RADHAKRISHNAN
(1888-1975)

Din toți gânditorii realiști ai tradiției indiene moderne puțini au realizat atâtea ca Radhakrishnan. Nu numai că a produs un mare număr de lucrări filozofice ce dovedesc o gândire creativă, o profunzime și o putere de asimilare rar egalate, dar le-a combinat cu o carieră politică ce a culminat cu desemnarea sa ca președinte al Indiei. Mai mult, din întreaga sa activitate răzbat cultura, cunoașterea profundă a gândirii și modului de viață atât indian, cât și occidental și dorința de a le înțelege pe fiecare în lumina celeilalte. Dacă propria sa filozofie este o versiune a lui *Advaita Vedanta*, cu o influență recunoscută a lui Sankara[1], adeziunea sa nu trebuie gândită ca un determinism cultural, ci drept preferință rațională în lumina cunoașterii alternativelor. Filozofia sa, pe care o numește religia spiritului, este prezentată într-o serie de opere remarcabile. Non-dualismul și o doctrină reinterpretată a *maya* constituie bazele unui sistem complet cuprinzând etica, estetica și filozofia religiei, ultima culminând într-o formă de viață spirituală trăită nu în recluziune, ci dedicată slujirii lumii.

Originile intelectualismului cosmopolit al lui Radhakrishnan se găsesc în circumstanțele tinereții sale. Născut în orașul Tirutani (lângă Madras) în 1888, Radhakrishnan a studiat până în 1908 în școli conduse de misionari creștini. La școală a primit o educație creștină, iar acasă a fost crescut în spiritul pietății tradiționale hinduse. Contrastul între cele două tradiții i-a trezit un interes mereu viu, care a devenit motivația numeroaselor sale studii de filozofie comparată. Primul a fost *Filozofia indiană* (1923-1927), în două volume, în care, în ciuda titlului, folosește o metodă comparativă.

La vremea apariției acestei prime lucrări, Radhakrishnan își începuse cariera academică, ce avea să dureze până în 1962: între 1953-1962 a fost decan al universității din Delhi. Începând din 1946, a avut și funcții diplomatice: conducător al delegației indiene la UNESCO (1946-1952) și ambasador în URSS (1949-1952). Cariera sa culminează cu alegerea ca vicepreședinte al Indiei (1952-1962) și apoi președinte (1962-1967).[2]

În cursul acestei perioade, Radhakrishnan a scris o serie de opere filozofice importante. Câteva sunt ediții savante ale clasicilor gândirii hinduse și

budiste: *Bhagavad Gita* (1948), *Dhammapada* (1950), *The Principal Upanisads* (1953) și *The Brahma Sutra* (1968). În alte lucrări Radhakrishnan și-a dezvoltat propria sa filozofie și a dedus consecințele aplicării ei la gândirea și conduita occidentale, de ex. *A Hindu View of Life* (1926); *An Idealist View of Life* (1932) și *Eastern Religions and Western Thought* (1939). A doua este considerată, de comun acord, ca expresia cea mai completă și accesibilă a vederilor lui Radhakrishnan. La sfârșitul unei vieți variate și lungi, în decursul căreia a călătorit mult și a trăit în multe țări, Radhakrishnan era optimist asupra naturii umane și a viitorului:

> „Nu există diferențe fundamentale între popoarele lumii. Ele au aceleași profunde sentimente umane, dorința de justiție deasupra intereselor de clasă, oroarea de vărsare de sânge și violență. Ele doresc o religie care predică posibilitatea și necesitatea concilierii omului cu el însuși, uniunii cu natura, cu ceilalți și cu Spiritul Veșnic, universul fiind doar o manifestare a acestuia."[3]

La baza filozofiei lui Radhakrishnan se află metafizica din *Advaita Vedanta*. Ființa-ca-atare sau realitatea nu este lumea aparentă a entităților discrete în spațiu și timp, ci o unitate, Supremul, Brahman sau Absolutul (toți acești termeni sunt folosiți în opera lui Radhakrishnan), căruia nu i se poate asocia nici o categorie conceptuală. Brahman este:

> „Non-dual, liber de distincțiile subiect-obiect... [este] mai presus de orice fenomen sau durată... este același după trecerea oricărui fenomen sau timp. El nu există nici înainte nici după. Este ceea ce este, ființa reală anistorică. Nu-l putem gândi, include în categoriile noastre, în imagini sau structuri verbale."[4]

Urmează imediat întrebarea: cum unitatea lui Brahman, cel etern și indivizibil, se leagă de multiplu, de lumea indivizilor spațio-temporali. Acestei întrebări i s-au dat trei răspunsuri notabile, pe care Radhakrishnan, urmându-l pe Sankara, le respinge: (1) *creația* – a spune că Brahman a creat universul presupune că Brahman a fost singur odinioară și a hotărât (să zicem așa) să aibă companie, dar nu există o rațiune pentru o asemenea hotărâre; (2) *manifestarea* – acest concept nu ne ajută, întrucât este profund neclar cum infinitul se poate manifesta într-o formă finită; (3) *transformarea* – aceasta presupune o dilemă: sau Brahman s-a transformat în totalitate în univers, sau numai o parte a lui este astfel transformată. În primul caz, nu există Brahman în afara universului, iar în al doilea, rezultă că Brahman poate fi divizat și nu este o unitate. După părerea lui Radhakrishnan, problema unului și a multiplului este insolvabilă metafizic și teologic:

> „Istoria, filozofia, în India, ca și în Europa, au fost o lungă ilustrare a inabilității minții umane de a rezolva misterul relațiilor lui Dumnezeu cu lumea".[5]

Avem universul indivizilor, care nu îi este sieși suficient și care într-un anume sens se sprijină pe Brahman, dar natura exactă a relației dintre ei constituie un mister.

Advaitismul implică nu numai problema relației unu-multiplu, dar și problema statutului multiplului. Singur Brahman este real, iar mulți gânditori au afirmat că multiplul (lumea obișnuită) este ireal, chiar o iluzie (*maya*) și astfel nedemn de atenție. Radhakrishnan a fost pe deplin conștient că non-dualismul a fost uneori interpretat ca o justificare a ignorării lumii și suferinței ei și a privit acest lucru ca moral inacceptabil.

Că suferința umană va fi vindecată, că lumea întreagă va dispărea precum un biet miraj, că toate problemele noastre sunt create de noi, că la sfârșitul lumii toți oamenii vor găsi acea absolută unitate care va ajunge tuturor inimilor, va pune capăt tuturor resentimentelor, va ispăși toate crimele par pentru mulți ipoteze religioase. Fermecătoarea auto-absorbție, ce se înarmează singură cu sfințenie, implică o indiferență nemiloasă față de viața practică, greu de acceptat de către inteligența medie.[6]

Teza ce afirmă statutul de iluzie – *maya* – al lumii fenomenologice nu trebuie înțeleasă ca și cum lumea ar fi o iluzie de disprețuit, spune Radhakrishnan. Înțelegerea corectă a *mayei* este:

> „Lumea nu este o fațadă falsă a ceva ce este în spatele ei. Este reală, deși imperfectă. Dacă Supremul este baza lumii, lumea nu poate fi ireală. Maya are o poziție în lumea realității... În gândirea hindusă, *maya* este nu atât un văl, cât o haină a lui Dumnezeu."[7]

Lumea nu este numai o iluzie și nu există justificarea ignorării ei.

O altă problemă filozofică serioasă a advaitismului se ridică în domeniul epistemologiei sau al teoriei cunoașterii. Întreaga experiență umană este de natură conceptuală, adică este organizată după categoriile în care gândim de obicei. Totuși, se afirmă că Brahman nu are predicate, adică nu i se pot aplica noțiuni sau concepte: conceptele presupun diviziunea, iar Brahman este o unitate. Atunci cum este oare posibilă o formă de recunoaștere umană a lui Brahman? Radhakrishnan afirmă folosirea presupunerii pe care se bazează obiecțiunea, anume că orice cunoaștere umană este de natură senzorială sau se bazează pe raționamente, întrucât se neglijează un al treilea mod de cunoaștere: intuiția sau aprehensiunea intuitivă.

Intuiția, ca și experiența senzorială, este imediată, dar nu conceptuală. Intuiția nu face distincții între cunoscător și cunoscut, nu există mediere a obiectului experienței prin concepte. Este vorba de cunoaștere prin fuziunea subiect-obiect:

> „Această cunoaștere intuitivă apare din fuziunea intimă a minții cu realitatea. Este o cunoaștere prin ființă și nu prin simțuri sau simboluri. Este conștiința adevărului lucrurilor prin identitate. Devenim una cu adevărul, cu obiectul cunoașterii. Obiectul cunoscut este văzut ca o parte a sinelui, nu ca un obiect în afara eului."

Cel mai uzitat exemplu de înțelegere intuitivă este conștiința de sine. Suntem conștienți de eul nostru, precum suntem conștienți de emoții ca iubirea sau furia, nu printr-un proces de inferență, ci prin trăirea lor. Radhakrishnan susține că orice cunoaștere datorată rațiunii sau simțirii se poate realiza în principiu și intuitiv. Întrucât intuirea unui obiect este completă, cunoașterea intuitivă a acestuia

nu se poate adânci – ea este finală, spre deosebire de alte forme de cunoaștere perfectibile. Nu trebuie confundată cu imaginația, întrucât intuiția este conștiința directă a realității și este totdeauna coerentă cu adevărurile datorate experienței senzoriale sau rațiunii.

Radhakrishnan presupune, în conformitate cu metafizica advaitistă, inexistența contradicțiilor reale și compatibilitatea tuturor adevărurilor. Astfel, datorită naturii sale non-conceptuale, produsele intuiției pot fi rostite numai parțial în termeni lingvistici – vocabularul intuiției este cel al mitului și artei, nu al științei. Nici un rezultat intuitiv nu poate fi pus la îndoială, toate poartă un sentiment al finalității absolute și satisfacției.[9] Când obiectul (să-l numim așa) acestui model de cunoaștere este Brahman, ceea ce Radhakrishnan numește intuiție coincide cu ceea ce uzual se numește experiența mistică.[10]

Analiza experienței mistice datorată lui Radhakrishnan urmează linia advaitistă clasică. El începe făcând distincția între eul empiric și cel pe care-l numește subiectul adevărat – în terminologia hindusă este distincția între *jivatman* și *atman*. Eul empiric este subiectul psihologiei, conglomeratul de gânduri, emoții și senzații de care devenim conștienți prin introspecție. Subiectul adevărat, prin contrast, nu poate fi supus introspecției întrucât este precondiția acesteia; este ceea ce Kant numește „Ich denke" („Eu gândesc"), în virtutea căruia o experiență dată este a mea și nu a altuia – precondiția experienței conștiinței de sine. Acesta este studiat în metafizică, nu în psihologie. Radhakrishnan identifică acest subiect adevărat cu spiritul – este „spiritul simplu, auto-subiect, universal, care nu poate fi prezentat direct ca obiect... în timp ce eul empiric include totul, și nu există nimic în afară care să-l limiteze".[11] Dacă eul adevărat nu are limite, atunci este identic cu Brahman. „Eul universal este activ în orice ego, chiar dacă este sursa universală a tuturor lucrurilor".[12] Brahman și Atman sunt unul și același.

Această concepție a naturii umane tripartite cuprinzând nu numai sufletul și mintea, ci și spiritul sau atman constituie una din ipotezele-cheie ale legii **Karma**. Vom culege ce am semănat, afirmă aceasta, universul este finalmente just. Acțiunile noastre ne construiesc caracterul care, ulterior, ne influențează deciziile: fiecare decizie are semnificație morală, fiecare ne modelează destinul. Această doctrină nu este compatibilă cu concepția limitării naturii umane la minte și trup:

> „Dacă omul ar fi fost doar un obiect de studiu al psihologiei, dacă ar fi putut fi descris numai de psihologie, atunci comportamentul lui ar fi fost guvernat numai de legea necesității... [Dar] există în noi Eterna desprindere de lanțul limitat al cauzelor și efectelor lumii fenomenologice."[13]

Timpul și mintea se supun legilor cauzalității, dar *atman* nu.

Legea Karmei poate fi amendată de fapte: de multe ori cei răi propășesc pe seama celor buni. Această dificultate este rezolvată de doctrina reîncarnării: inevitabil vom culege ce am semănat, dacă nu în această viață, atunci într-una viitoare. A nu accepta doctrina reîncarnării, spune Radhakrishnan, ar însemna acceptarea, într-un univers altminteri ordonat, a unui element contradictoriu:

> „Într-o lume ordonată, întruchiparea bruscă a vieții conștiente ar fi lipsită de sens și inconsecventă. Ar constitui o violare a ritmului naturii, un efect fără cauze, un prezent fragmentar, fără trecut."[14]

Dar există o puternică obiecție adusă tezei reîncarnării: de ce nu ne amintim viețile noastre anterioare? Ce folos ne aduce suferința, dacă noi nu-i știm cauza? Dacă nu suntem conștienți că suferința prezentă este pedeapsă meritată, cum vom putea să evităm greșelile în viitor? Uitarea multor experiențe nu poate duce de obicei la concluzia inexistenței lor, replică Radhakrishnan. Mai degrabă ceea ce păstrăm prin reîncarnare sunt dispoziții temperamentale datorate trecutului. „Nu renaște o aceeași personalitate, ci rezultatul experienței: ne păstrăm caracterul".[15]

Opiniile expuse mai sus au consecințe vaste mai ales în etică, estetică și filozofia religiei. În teoria eticii, metafizica și epistemologia lui Radhakrishnan nu-i permit decât acceptarea unei forme de intuiționism, adică ceea ce cunoaștem drept bine sau drept nu se datorează deducțiilor din principiile morale, ci intuiției (în sensul special pe care-l acordă acestui termen):

> „În viața noastră etică... înțelegerea intuitivă este esențială țelurilor înalte... simpla observație mecanică a regulilor sau imitarea modelelor nu ne vor duce departe. Arta vieții nu este o repetiție a rolurilor vechi."[16]

Cei în contact cu realitatea lui Brahman au rareori nevoie de reguli morale și deseori apar neconvenționali majorității oamenilor – lipsită de această profunzime și obligată să se bazeze pe codurile morale.

Radhakrishnan folosește liberalismul, parte a interpretării proprii a legii Karma, și în răspunsul dat problemei răului, întrebării de ce Brahman, sau Dumnezeu, a permis răul. Deoarece el poate fi extirpat din univers numai dacă ființelor umane li se neagă libertatea voinței. Suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu, astfel suntem creatori, și:

> „Pe când animalele sunt creaturi, oamenii sunt creaturi-creatoare. Nu există delincvență animală. Răul nu este pasivitate, ci activitate. Fără libertate creativă omul nu poate produce nici paradisul, nici pustiul pe pământ. Dumnezeu permite răul deoarece nu se implică în opțiunea omului."[17]

Subiectele intuiției și ale creativității l-au determinat pe Radhakrishnan să se intereseze de estetică, unde ele se combină cu metafizica sa într-o analiză a naturii creației artistice și a influenței operei artistice asupra noastră. Creativitatea este o formă de intuiție și este caracterizată de unicitatea artistului și a materiei-subiect:

> „În trăirea poetică posedăm cunoașterea prin ființă, deosebită de cunoașterea prin «a ști». Sufletul prinde obiectul în întregul său, îl strânge la pieptul său, îi insuflă propriul său spirit și devine una cu el."[18]

Atunci rodul creației artistice, operele de artă nu sunt obiecte ale plăcerii, ci ale adevărurilor profunde.

> „Arta ca dezvăluire a celei mai adânci realități a lucrurilor este o formă de

cunoaștere... [artistul] discerne în lumea vizibilă ceva mai real decât aparența, o idee sau o formă a adevărului, a binelui și a frumosului mai aproape de spiritul însuși decât de lucrurile vizibile... Adevărul poetic este o descoperire, nu o creație."[19]

Artistul este aidoma misticului și profetului: frumusețea care se manifestă în artă este frumusețea realității revelate, nu fabricație a imaginației artistului.

Intuiția implicată în creativitatea artistică sau în viața morală este o palidă reflexie a formei supreme a acestei experiențe, uniunea mistică sau aprehensiunea directă a lui Brahman. Această experiență, afirmă Radhakrishnan, stă la baza tuturor religiilor:

„Religia înseamnă uniune conștientă cu Divinul din univers, principala cale fiind dragostea."[20]

Trăirea aceasta nu are legătură cu vreo dogmă sau practică religioasă. Marile figuri din istoria religiei n-au impus credințe sau ritualuri, ci au căutat să influențeze inimi:

„Ei au încurajat sufletul în pelerinajul său solitar și i-au dat libertate absolută prin credința adoptării neîngrădite a divinului în cineva, drept condiție esențială a vieții spirituale."[21]

Această credință îl face pe Radhakrishnan să pledeze toleranța religioasă într-o formă foarte generoasă, atitudine pe care o asociază în mod special hinduismului.[22]

Oricare ar fi riturile și credințele, scopul tuturor practicilor religioase este același: eliberarea (*moksa*), ceea ce este același lucru cu viața veșnică. Eliberarea nu este existența de după moarte în cer. Ea nu este distrugerea lumii, ci lepădarea de imaginea ei falsă, de **avidya**, este un mod de existență eliberat de ego, absolut satisfăcător:

„Fericirea nu este o stare după moarte, ci statutul suprem al ființei în care spiritul se cunoaște pe sine a fi superior nașterii și morții, neîngrădit în manifestările sale, capabil de a lua forma dorită".[23]

O astfel de stare poate fi obținută pe multe căi în decursul vieții[24], cei care o ating sunt numiți *jivan-mukti* (liberi – fiind în viață). Cei ce au cucerit acest vârf al evoluției spirituale au ca țintă eliberarea absolută (*sarva-mukti*). Când și această condiție a fost îndeplinită, procesul cosmic încetează și universul se închide înapoi în Brahman.

Desigur filozofia lui Radhakrishnan nu este lipsită de dificultăți. Unele sunt cele ale advaitismului în general – problema găsirii unui mod de definire a relației unu-multiplu, a unei rațiuni a manifestării lui Brahman prin univers – pe când altele sunt proprii versiunii sale, cum ar fi presupusa identitate a kantianului „Eu gândesc" cu *atman*. Calitățile filozofiei sunt totuși considerabile: comprehensivitate, seriozitate, sinceritate și temelia unei formidabile învățături. Nu există dubiu asupra locului de frunte pe care acest sistem îl merită în gândirea indiană modernă.

NOTE

Titlurile operelor cel mai frecvent citate sunt abreviate astfel: BS – *The Brahma Sutra*; ERWT –

Eastern Religions and Western Thought; HVL – *The Hindu View of Life*, IP– *Indian Philosophy*; IVL – *An Idealist View of Life*; PU – *The Principal Upanisads*.

1. Radhakrishnan scrie despre Sankara (la el apare grafiat Samkara), după cum urmează: „Sistemul lui Samkara este de neegalat prin profunzimea sa metafizică și forța sa... este un mare exemplu de idealism monist căruia cu greu i se poate alcătui o respingere metafizică absolut convingătoare... Chiar cei ce nu sunt de acord cu atitudinea sa generală despre viață nu vor ezita să-i ofere un loc printre nemuritori". IP, II, pp. 657-658.
2. În cursul vieții, Radhakrishnan a refuzat să scrie o autobiografie. Există în prezent o biografie excelentă scrisă de fiul său – Sarvepalli Gopal, *Radhakrishnan: A Biography*, Delhi, Oxford Univ. Press, 1989.
3. „*Religia spiritului și necesitățile lumii*", retipărită în Whit Burnett (ed.), *This Is My Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, 1958, p. 366. Acest text a fost editat inițial de P.A. Schlipp, *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, New York, Tudor Publishing Co., 1952.
4. BS, p. 118, cf. PU, p. 52 și urm; IVL, p. 271 și urm; ERWT p. 20 și urm.
5. HVL, p. 49; cf. IVL, p. 140 și urm; BS, p. 150; ERWT p. 90 și urm.
6. IP, II, p. 657, cf. ERWT, cap. III, p. 84 și urm.
7. BS, pp. 156-157. Conform cu această interpretare a *maya*, Radhakrishnan concepe *avidya* nu ca ignoranță intelectuală, ci ca orbire spirituală, lipsă de conștiință a realității spiritului, cf. BS, p. 21.
8. IVL, p. 109.
9. IVL, pp. 101-112, cf. BS, p. 105 și urm.
10. Cf. BS, p. 109 și urm.
11. IVL, p. 215.
12. BS, p. 147, cf. PU, pp. 77-78.
13. BS, p. 195.
14. BS, p. 190, cf. IVL, p. 227 și urm.
15. Cf. BS, pp. 190-207; PU, pp. 113-117; IVL, pp. 227-230.
16. IVL, p. 155.
17. BS, p. 155.
18. IVL, p. 145.
19. IVL, p. 152. Această interpretare a artistului, drept cel ce pătrunde adevărata natură a lucrurilor, se întâlnește deseori în filozofiile ce tratează problema unului și multiplului, de ex. majoritatea poeților romantici englezi acceptă o concepție similară, cf. C.M. Bowra: *The Romantic Imagination*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1950.
20. IVL, p. 161.
21. *Ibid*, cf. HVL, pp. 6-7.
22. Cf. de ex. BS, p. 170; HVL, p. 28 și urm; ERWT, cap. VIII.
23. BS, p. 215; cf. PU, pp. 117-131; IVL, pp. 97-99.
    Această idee nu este specifică tradiției hinduse. Există o paralelă clară în literatura budistă, precum și în mistica sufistă islamică, de ex. Farid al-din'Attar (1119-1230?): „Oricine părăsește această lume depășește moartea, atingând nemurirea. Dacă vrei să atingi nemurirea... desprinde-te mai întâi de ego" (F.C. Happold, *Mysticism*, Harmondsworth, Penguin, 1970, p. 258).
24. Radhakrishnan adoptă o analiză tradițională (ca și Vivekananda) a diferitelor căi de eliberare: prin muncă (*karma*), devoțiune (*bhakti*) sau meditație (*dhyana*); cf. BS, pp. 151-183.

SCRIERI

The Philosophy of Rabindranath Tagore, 1918

The Reign of Religion in Contemporary Philosophy, 1920

Indian Philosophy, 2 vol, 1923 și 1927

The Hindu View of Life, 1926

An Idealist View of Life, 1932

Gautama – The Buddha, 1938

Eastern Religion and Western Thought, 1939

Religion and Society, 1947

The Bhagavad Gita, 1948

The Dhammapada, 1950

The Principal Upanisads, 1953

The Brahma Sutra, 1968

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Badarayana, Sankara, Ramanuja, Madhva, Vivekananda, Gandhi, Aurobindo.

BIBLIOGRAFIE

Bowra, C.M., *The Romantic Imagination*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1950.

Burnett, W. (ed.), *This is My Philosophy*, Londra, Allen & Unwin, 1958.

Gopal, S., *Radhakrishnan: A Biography*, Delhi, Oxford University Press, 1989.

Happold, F.C., *Mysticism*, Harmondsworth, Penguin, 1970.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, vol. I și II, Londra, Allen & Unwin, 1923 și 1927.

Radhakrishnan, S., *Eastern Religions and Western Thought*, a 2-a ed., Oxford, Oxford Univ. Press, 1940; prima ed. 1939.

Radhakrishnan, S., *The Principal Upanisads*, Londra, Allen & Unwin, 1952, retip. 1969.

Radhakrishnan, S., *The Brahma Sutra (of Badarayana)*, Londra, Allen & Unwin, 1960.

Radhakrishnan, S., *The Dhammapada*, Madras, Oxford Univ. Press, 1966; prima ed. 1950.

Radhakrishnan, S., *The Hindu View of Life*, Londra, Allen & Unwin, 1971; prima ed. 1926.

Radhakrishnan, S., *An Idealist View of Life*, Londra, Allen & Unwin, 1988; a 2-a ed. 1937; prima ed. 1932.

Schipp, P.A., (ed.), *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, New York, Tudor Publishing Co., 1952.

Filozofia tibetană - Introducere

Până la ocupația militară chineză, istoria gândirii tibetane se suprapune în esență peste istoria budismului tibetan, umbrind în mare parte religia tradițională, budismul. Budismul s-a răspândit în Tibet de-a lungul unei lungi perioade, cuprinsă între secolele al VIII-lea și al XIII-lea d.Hr., împărțită de obicei de către istorici în două etape.

Prima etapă, datată aproximativ de la întemeierea primei mânăstiri budiste la Bsam-yas, spre sfârșitul secolului al VIII-lea, a suferit influențe atât dinspre India, în partea de vest, cât și dinspre China, în est. Acest proces a fost întrerupt de dezintegrarea politică a țării în anul 842 d.Hr. A „doua răspândire" a budismului în Tibet a putut începe doar atunci când s-a revenit la o oarecare stabilitate, o dată cu înscăunarea unei noi dinastii regale, spre sfârșitul secolului al X-lea. Această fază se deosebește de prima prin aceea că influențele primite au fost exclusiv de origine indiană.

Acest proces discontinuu de dezvoltare și-a lăsat amprenta asupra gândirii tibetane, mai cu seamă asupra canoanelor scripturilor, acceptate ca având autoritate de către diversele secte budiste tibetane, care s-au dezvoltat de-a lungul secolelor. Cea mai veche dintre ele, numită *r Nying ma pa* (Bătrânii, numiți de asemenea Pălăriile Roșii), care își revendică istoria încă de la Padma-Sambhava, acceptă diferite scripturi provenind de la secte din timpul sau după cea de-a doua difuziune. Dintre acestea, cea mai importantă este considerată a fi *b Ka'brygud pa* (Școala transmiterii șoptite), ai cărei reprezentanți celebri sunt Marpa și Milarepa, precum și *d Ge lugs pa* (Școala ortodoxă sau reformată, numită de asemenea și Pălăriile Galbene).

Aceasta din urmă, deși apărută în sec. al XI-lea, a devenit dominantă în Tibet abia în timpul lui T song Kha pa (1357-1419 d.Hr.). Aceasta este școala al cărui conducător este Dalai Lama.[1] Trebuie subliniat faptul că termenii de „secte" sau „școli" aparținând budismului tibetan sunt folosiți prin analogie cu relațiile între diferitele ordine religioase (Franciscan, Dominican etc.) din interiorul Bisericii Catolice și pentru a marca o diferențiere strictă, ca de exemplu cea între catolici și protestanți. Unitatea de vederi în ceea ce privește credințele fundamentale între școli este considerabilă. Aceste elemente de bază își au originea în două mari sisteme metafizice ale Mahayanei (T: *theg chen*) și anume: Madhyamika și Yogacara. Ideile cuprinse în Theravada

(T: Hug dman) nu au avut vreodată o forță reală în cadrul vieții tibetane, fiind cunoscute doar ca obiect de studiu și nu în practicile curente religioase.

Gânditorii tibetani au luat de la școala Madhyamika, de fapt de la Nagarjuna, o teză fundamentală privitoare la natura realității. Nagarjuna consideră că, de vreme ce toate lucrurile individuale se dezvoltă în dependență, adică iau ființă ca urmare a interacțiunilor cauzale între alte lucruri, ele sunt lipsite de esență.

Ceea ce este, sau realitatea, nu se dezvoltă dependent, iar natura sa este vidul (S: *sunyata*), aceasta însemnând o unitate non-manifestă și nu neantul. De la școala Yogacara (v. în această lucrare eseul despre Vasubandhu) este preluată asertiunea conform căreia, cu toate că lumea fenomenologică a samsarei este nereală, conștiința ce produce această lume este totuși reală. Astfel, într-un text tibetan editat în secolul al XVII-lea d.Hr., dar ale cărui surse doctrinale datează cu multe secole în urmă, se spune:

„Ceea ce se vede în timpul somnului nu este ceva separat de gândire (minte, intelect). În mod similar, toate fenomenele stării de trezire nu sunt decât partea de vis a Somnului, Ignoranței Obscure (avidya). În afara gândirii (care le conferă o existență iluzorie) ele nu au ființă (nu există)."[2]

Această asertiune este strâns legată de doctrina Madhyamika a Vidului: „Așa cum valurile iau naștere din apa însăși, tot astfel trebuie înțeles modul în care toate lucrurile izvorăsc din gândire, care este, în însăși natura sa, Vid."[3] Cele de mai sus clarifică faptul că nu trebuie pervertit sensul termenului de „gândire" din aceste texte prin construirea lui într-o manieră occidentală: el este ceea ce este, deci nu numai conștiința individuală, așa cum este înțeles în gândirea occidentală. Motivul preferinței manifestate de școala Yogacarin pentru acest mod de a fundamenta doctrina metafizică fundamentală este poate, așa cum sugerează Edward Conze, acela că explică unde trebuie căutată realitatea, adică în interiorul nostru, în cele mai adânci unghere ale propriei noastre conștiințe, o argumentație reluată adesea în textele tibetane.[4]

În contextul tibetan, aceste credințe se împletesc cu alte idei și practici ale formei ezoterice de budism numită *tantrism* (T: *rGyud*), numită de asemenea *Vajrayana* sau Vehiculul de Diamant (T: *r Do rje theg pa*). Raporturile între Vajrayana și Mahayana constituie un subiect de dispută, unii considerând că tantrismul este o școală subordonată Mahayanei, alții că el constituie o a treia principală formă, distinctă, a budismului. Scrierile acestei școli se numesc *tantre*, fiind distincte de *sutre*, termen generic pentru astfel de scrieri în budism, tantriștii considerând că scrierile lor conțin doctrine mai avansate chiar decât cele ce pot fi găsite în sutrele *Prajnaparamita* (S: Perfecțiunea înțelepciunii) din Mahayana. Budismul tantric constituie un subiect prin el însuși, doctrinele și practicile sale fiind în aceeași măsură complicate și complexe. Considerațiile care urmează jalonează doar câteva puncte, având girul unor gânditori demni de toată încrederea, fără a avea pretenția de a fi măcar o schiță a subiectului în întregimea sa.

În primul rând, asemenea adepților altor forme ezoterice de religie, tantriștii susțin că fondatorul (în acest caz, desigur, Buddha însuși) a pus la punct mai multe seturi de doctrine: cea exoterică, pentru acei cu abilități spirituale mai reduse, și cea ezoterică sau secretă pentru adepții spirituali. Doctrinele și practicile ezoterice nu se transmit numai prin intermediul cuvântului scris; aspirantul (S: *shishya*) poate accede la ele doar în contextul studiului cu un maestru sau *guru* (T: bla ma). Deloc surprinzător, rolul deținut de *guru* este central în practicile tantrice, relația *guru-shishya* având o importanță de prim ordin. O dată ce *shishya* a fost acceptat de către *guru*, învățăcelul trebuie să se supună pe deplin și necondiționat indicațiilor învățătorului, oricât ar părea acestea de aspre sau neraționale. *Guru* este cel care va estima progresele lui *shishya* către țintă, va sugera practicile cele mai potrivite și va dezvălui treptat cele mai profunde mistere tantrice, pe măsură ce *shishya* devine apt să le recepteze. (Pentru o atitudine analoagă față de relația maestru-elev și față de calea de transmitere „față în față" a doctrinei, vezi eseurile despre gânditorii Zen, Dogen și Hakuin). Cel mai celebru exemplu al unei astfel de gândiri tibetane este relația între Milarepa și *guru*-ul său Marpa. Nu este nicidecum surprinzător faptul că toți gânditorii de seamă din tradiția tibetană dețin titlul de „guru" sau de „mare guru", ca și în cazul lui Padma-Sambhava.

În al doilea rând, cu toate că metafizica subiacentă tantrismului tibetan este cea a Mahayanei, ea s-a împletit și cu alte credințe și practici ale unor forme mai populare de budism. Astfel, tantrismul a preluat din panteonul budist peste o sută de zeități constituindu-le ca personificare a forțelor spirituale ce pot fi mobilizate ca ajutoare pe calea iluminării. Ulterior, mijloacele prin care se putea obține asistența zeilor au evoluat semnificativ, în parte prin dansuri și gestică rituale, în parte prin folosirea mantrelor (T: *sNags*). Termenul de „mantră" este echivalentul sanscrit pentru „descântec" (de la *man* = proces mental și *tra* = a proteja), iar teoria subiacentă construcției acestor incantații constituie știința de sine stătătoare. Silabele utilizate sunt considerate a avea puterea de a-l pune în legătură pe aspirant cu forțele cosmice prin invocarea personificărilor acestora.

Fiecare *mantră* corespunde în mod simbolic unui plan divin, el însuși reprezentat simbolic printr-o zeitate. Esența unui zeu poate fi exprimată printr-un sunet pur, iar silabele respective conțin această esență. Cea mai bine cunoscută în Vest este, probabil, „Om-Mani-Padme-Hum", o mantră foarte răspândită în Tibet.

În al treilea rând, îmbinarea doctrinei Vidului cu panteonul budist conduce la meditația tantrică care se bazează pe credințe și practici neîntâlnite în altă parte la budiști. Folosirea mantrelor permite celui care meditează invocarea zeității respective. Pe măsură ce meditația continuă, în minte ia naștere o imagine a formei exterioare a zeității, această apariție conformându-se caracteristicilor consacrate prin tradiție și descrise în texte cunoscute sub numele de Saddhanas (c. 500 Hr.).

Ca ajutor suplimentar în această etapă a meditației pot fi utilizate *„mandalas"*, *o mandala* fiind o reprezentare de formă circulară a zeității respective. Totuși, din metafizica mahayanistă

rezultă faptul că zeitățile astfel invocate trebuie să fie ireale sau inconsistente, de vreme ce Ceea-ce-este (realitatea) este un tot indivizibil și lipsit de atribute.

Consistența tantrismului este dată de teza conform căreia zeitatea invocată este creată prin însuși actul invocației, neavând o existență independentă de acesta. Astfel se consideră că, în stadiile avansate, cel ce meditează și zeitatea invocată devin unul: acest lucru este posibil datorită faptului că amândoi sunt nimic (nici unul din ei nu „există"). Această condiție în care zeitatea și adoratorul sunt unul constituie *samadhi* pentru tantrist. Ceea ce trebuie stabilit în acest context este faptul că raporturile la zeități multiple nu trebuie interpretate într-o manieră politeistă, care ar contrazice non-dualismul subadiacent mahayanist.

Un alt termen se impune a fi clarificat înainte de a ne ocupa de filozofii tibetani și anume yoga (T: *rnal'byor*). Multe lucrări de seamă ale filozofiei tibetane îl includ în titlu, de ex.: Yoga Marelui Simbol, Yoga celor Șase Doctrine; Yoga Transmiterii Conștiinței etc. Etimologia cea mai frecvent acceptată a termenului „Yoga" este derivarea lui din sanscritul „Yui" care înseamnă „a uni", „a unifica", yoga fiind definită astfel ca o practică destinată realizării unirii între natura umană și natura divină, în sensul că elementul divin conduce și transformă ființa umană. Textul clasic se consideră a fi *Yoga Sutras* aparținând lui Pantajali (secolul I î.Hr.) din care provin în ultimă instanță toate celelalte tratate. Majoritatea cititorilor occidentali confruntați cu termenul de „yoga" au în vedere probabil anumite exerciții fizice de bază și recomandări pentru controlul respirației, acestea fiind într-adevăr unele dintre exercițiile elementare ale primei etape din practica yogină, și anume Hatha Yoga. Este important de notat, cu toate acestea, că astfel de practici alcătuiesc doar primele trepte ale unui lung drum menit să-l conducă pe practicant către un țel care nu este altul decât Celălalt Țărm însuși – iluminarea. Hatha Yoga este doar un tip de yoga printre multe altele. Yoga este o tehnică de a accede trepte spirituale superioare; în acest sens practica *zazen* sau folosirea *Koanelor* de către adepții Zen sunt tipuri de yoga, cu toate că de obicei nu sunt astfel considerate. Tipurile de yoga luate în discuție în următoarele pagini și care aici sunt descrise numai sub aspect filozofic fac parte din categoriile cele mai avansate, rezultatele finale dând roade abia după mulți ani de antrenament.

NOTE

1. Din considerente de spațiu, T song Kha pa nu a putut fi luat în considerare în această carte. Cele mai cunoscute lucrări ale sale sunt „*Lam rim chen no*", o operă ce rezumă viziunea sa despre tantrism, și „*s Nags rim*", un studiu al tantrelor recomandate a fi studiate de aspiranți.
   „Dalai" este echivalentul în limba mongolă a cuvântului „ocean". Titlul a fost deținut pentru prima oară de către un han mongol în secolul al XVI-lea. Toți Dalai Lama sunt considerați ca reîncarnări ale zeului Avalokitesvara.
2. „*Yoga Marelui Simbol*" în editura W.Y. Evans-Wentz, *Tibetane Yoga and the Secret Doctrine*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1958, p. 146.
3. *Op. cit.*, p. 148.
4. Edward Conze, *Buddhism*, Oxford, Bruno Cassier, 1957, p. 166.

PADMA-SAMBHAVA
(sec. al VIII-lea d.Hr.)

•

Padma-Sambhava (T: Padma – 'byun-gnas, cunoscut și drept *Guru Rinpoche* – Guru cel Prețios sau Padmakara) este una dintre cele mai renumite și mai venerate figuri ale istoriei religioase a Tibetului, unul din numeroasele sale titluri onorifice fiind nu mai puțin decât: „Al doilea Buddha", în parte și pentru că sub influența sa budismul tantric a căpătat o importanță atât de mare în această țară. Se spune că el ar fi întemeietorul primei mânăstiri din Tibet (*bSam-yas*), iar discipolii săi au format o școală de budism ce a rezistat până în prezent, *r Nying ma pa*, (Bătrânii), denumiți mai frecvent *Pălăriile Roșii*. Membrii acestei școli consideră că Padma-Sambhava împreună cu alți maeștri au îngropat texte sacre în locuri tainice, urmând ca acestea (T: gter-ma) să fie găsite de către „descoperitorii de comori" (T: gter-ston), atunci când va fi nevoie ca ei să ajute lumea pe calea iluminării. (Un descoperitor este întotdeauna un individ dotat cu cele mai înalte aptitudini spirituale, neconstituind niciodată mai mult de o încarnare la un moment dat). În plus, cei din *r Nying ma pa* au păstrat doctrina *bardo*-ului, adică a experienței pe care o persoană o „trăiește" (cunoaște) între moarte și următoarea reîncarnare. *Cartea tibetană a morții* (*Bardo Thodol*), în legătură cu care Padma-Sambhava a scris un comentariu, conține o descriere detaliată a experiențelor individului în planul bardo. Totuși, în contextul de față, preocuparea principală va fi metafizica mahayanistă și practicile yoga asociate, prezentate în lucrarea lui Padma-Sambhava *Yoga Cunoașterii Spiritului, numită Auto-Eliberare*, un subcapitol al lucrării *Doctrina profundă a auto-eliberării prin meditație asupra zeităților pașnice și a celor mânioase* (T: *Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol*) alături de recomandări referitoare la punerea în practică a anumitor texte *gter-ma*.[1]

Cu toate că există o biografie aproape contemporană a lui Padma-Sambhava, din ea se pot spicui foarte puține lucruri referitoare la faptele ce țin de istoricul existenței sale, majoritatea conținutului acestei biografii fiind constituit din mit, legendă sau alegorie religioasă. Astfel, se spune că el ar fi avut o naștere imaculată, apărând nu din uter, ci dintr-o floare de lotus; că ar fi căpătat prin yoga puterea de a stăpâni tehnica schimbării formelor, a citirii gândurilor, a înțelegerii

graiului animalelor, a resuscitării morților, precum și pe aceea de a deveni invizibil.[2]

Se spune că ar fi trăit secole de-a rândul, că ar fi propovăduit *dharma* atât oamenilor, cât și ființelor pur spirituale din ceruri, că ar fi fost o reîncarnare a lui Buddha, întrupat din nou cu scopul anume de a răspândi doctrina tantrică.

Biografia sa se referă, cu toate acestea, la două sau trei incidente din viața sa, considerate cu adevărat istorice de către discipolii săi. Padma-Sambhava era, probabil, indian prin naștere, și și-a petrecut mulți ani din viață studiind sub îndrumarea unor guru în ținutul său de baștină, Burma, Afganistan și Nepal. A ajuns la desăvârșita stăpânire a mai multor yoga, dobândind o reputație considerabilă ca *siddha* sau adept tantric.

Regele tibetan din vremea sa, Khri srong lde brtsan (740-786 d.Hr.), era îngrijorat de faptul că budismul nu se înrădăcinase în țara sa atât de viguros cum ar fi dorit, interesându-se cine ar fi capabil să îndrepte situația. Sfetnicii săi l-au recomandat pe Padma-Sambhava, care a fost într-adevăr invitat în Tibet în anul 746 și a ajuns acolo în primăvara anului 747.

Nu se știe exact cât a stat Padma-Sambhava în Tibet, cum tot necunoscute ne sunt împrejurările care au determinat plecarea sa. Într-un anumit sens, aceste detalii sunt neînsemnate în comparație cu realizările care i se atribuie. El are un loc unic în istoria religioasă tibetană, din unele puncte de vedere analog cu cel al lui Bodhidharma, un alt personaj semi-legendar al evoluției doctrinei Zen în Extremul Orient. Împământenirea budismului în Tibet este considerată a fi consecința șederii sale și, mai mult decât atât, pilda sa a orientat evoluția acestuia.

Yoga Cunoașterii Spiritului încarnează bazele filozofice ale budismului lui Padma-Sambhava. Lucrarea începe cu asertiunea metafizică fundamentală: lumea experienței senzoriale uzuale și a introspecției (samsara) este iluzoric, iar ceea ce este, sau realitatea, este Spiritul Unic. Nefiind reală vreo dualitate, pluralismul este neadevărat. Până când nu se transcende dualitatea și nu este realizată căința, Iluminarea nu poate fi atinsă. Sangsara și Nirvana sunt un singur Sens. Mentalul Unic este o unitate lipsită de atribute și această asertiune are consecințe extrem de vaste, așa cum se înțelege cu claritate dacă sunt urmărite până la capăt implicațiile următoarei descrieri a ei:[3]

„În starea sa veritabilă, spiritul este *pur*, imaculat; alcătuit din nimic, aparținând Vidului; clar, vid, lipsit de dualitate, transparentă; atemporal, necompus, nestânjenit, incolor; irealizabil ca obiect de sine stătător, dar, deși unitate a tuturor lucrurilor, totuși fără a fi alcătuit din acestea; adică (omogen) și transcendent diferențierii."[4]

Întreaga lucrare „Yoga Cunoașterii Spiritului" constituie o dezvoltare a acestei afirmații.

Prima consecință este că felul de a fi al Spiritului Unic nu poate fi caracterizat nici ca existență, nici ca non-existență, de vreme ce aceste concepte sunt aplicabile doar în cadrul *samsarei*: „Cu toate că gândirea unică este, ea nu are o existență proprie"[5] de vreme ce „nu există două astfel de lucruri cum sunt existența și non-existența".[6] Mai mult, gândirea unică trebuie să fie în mod necesar

„atemporală", adică eternă. Eternitatea este modul de a fi în afara timpului sau, altfel spus, căruia nu i se poate aplica în principiu vreo afirmaţie temporală. Timpul este cadrul localizării tuturor evenimentelor şi modificărilor: ceea ce nu este localizat în timp nu poate fi în mod logic considerat eveniment şi invers: dacă există timp, atunci trebuie să existe evenimente. Spiritul Unic este nemanifest, este neschimbător şi de aceea trebuie să fie etern.

O altă consecinţă decurge din această concluzie: conştiinţa noastră obişnuită despre timp, percepţia timpului ca având o curgere unidirecţională de la trecut, prin prezent, spre viitor, trebuie să fie o iluzie *samsarică* ce trebuie depăşită prin practicarea unor tipuri potrivite de yoga. Dacă nu se face acest lucru, amintirea trecutului rămâne latentă. Viitorul, nefiind întâmpinat aşa cum trebuie, este complet disociat de prezent de către Spirit. Prezentul, nefiind fixat, rămâne la starea de Vid.[7]

Iluminarea, sau Eliberarea, constă în parte din transcendentarea conştientizării timpului normal: aceasta este condiţia în care nu există trecut, prezent şi viitor. Afară de aceasta, deoarece naşterea şi moartea sunt schimbări ce au loc în timp, ele trebuie să fie samsarice, deci iluzorii, şi nu pot să se raporteze la Spiritul Unic. „Neavând o naştere cunoscută, el nu cunoaşte moarte".[8]

Reluând, datorită faptului că Spiritul Unic este într-adevăr unul, adică „transcendent diferenţierii"[9], rezultă că distincţia care stă la rădăcina conştiinţei umane, între sine şi tot ceea ce nu este sinele, este o iluzie deoarece este o stare de dualitate iar toate dualităţile, fără excepţie, sunt ireale.

Dacă starea de iluminare sau Marea Eliberare (aşa cum ne referim la ea în această lucrare) este atinsă, se realizează că această distincţie este inaplicabilă:

> „Cu toate că gândirea unică este Realitatea Totală, nu poate exista o percepţie a ei... Când este contemplată în totalitate, învăţătura se contopeşte în spirit (intenţie) cu căutătorul-discipol care le-a descoperit, cu toate că descoperitorul însuşi, când este căutat, nu poate fi găsit."[10]

Căutătorul nu poate fi găsit deoarece, după iluminare, conştiinţa normală de sine este absentă, şi astfel, într-un sens important, persoana care a pornit pe drumul spre eliberare nu mai există.

Astfel experienţa normală este o ţesătură de iluzii pe care trebuie să încercăm să le depăşim. Ceea ce în mod obişnuit se consideră cunoaşterea lumii, informaţia referitoare la natura şi interacţiunile tuturor entităţilor individuale în care o subdividem în mod eronat, este în consecinţă cunoaşterea unei iluzii şi, din acest punct de vedere, lipsită de valoare.

Ceea ce trebuie să căutăm este nu o astfel de cunoaştere, ci înţelepciunea sau cunoaşterea fiinţei ca atare. Datorită faptului că ceea ce este considerat de obicei cunoaştere nu are legătură cu realitatea, ea nu are legătură nici cu înţelepciunea. Nu există nici o legătură între învăţarea extensivă şi iluminare şi, într-adevăr, prima pare să o împiedice pe cea de-a doua. Astfel, Padma-Sambhava subliniază:

> „Chiar un cioban (în sensul de analfabet) poate obţine Eliberarea."[11]

El este totuși precaut atunci când arată că această distincție între înțelepciune și ignoranță este doar un procedeu care ne ajută de-a lungul drumului spre Marea Eliberare. Asemenea tuturor dualităților, aceasta nu se aplică ființei ca atare:

„Cu toate că Înțelepciunea Nirvanei și Ignoranța Sangsarei par în mod iluzoriu a fi două lucruri diferite, în realitate ele nu pot fi diferențiate."[12]

După ce au fost indicate natura realității și amploarea iluziei samsarice, următoarea etapă o constituie indicarea Drumului pe care aspirantul trebuie să-l urmeze în scopul accederii la Marea Eliberare. Așa cum arată și titlul tratatului, drumul spre realitate merge către interior, prin Yoga cunoașterii spiritului. Temelia intuiției Yogacarin este ideea că realitatea este Spiritul Unic. Și noi suntem înzestrați cu spirit, iar calea către Eliberare constă în eliberarea spiritului nostru de piedici. Trebuie să încercăm să ne curățăm spiritul de toate iluziile *samsarei*, să-l controlăm prin intermediul diferitelor practici yoga și să-l readucem la puritatea sa originară, adică la conștiința percepției non-conceptuale a realității. În permanență Padma-Sambhava încurajează aspirantul să caute adevărul prin introspecție:

„Nu există alt loc de meditație decât spiritul, căci Dharma nu este nicăieri altundeva decât în spirit... mereu și mereu întoarce-te către propriul tău sine."[13]

Cum era de așteptat din partea unuia dintre cei mai mari guru tantrici, Padma-Sambhava are multe de spus în legătură cu tehnicile de meditație, etapele lor și beneficiile aduse, de la primele trepte la cea mai înaltă etapă atinsă, aceea de *mahasandi* (S: Marea Perfecțiune; T: rDzogs chen) yoga. Primul element esențial îl constituie găsirea unui guru calificat, unul care a atins deplina iluminare, a cărui motivație o constituie compasiunea pentru toate ființele sensibile.

„Trebuie să știi că maestrul este mai important
Decât Buddha celor o sută de mii de eoni
Căci toți Buddha ai eonilor
Apar prin maeștrii pe care îi urmează.
Nu vor exista niciodată Buddha
Care să nu fi urmat un maestru."[14]

Eșuarea încercării de a urma învățăturile unui guru calificat va duce la dezastre, la tragedia amânării la nesfârșit a iluminării.

Următoarea treaptă impusă aspirantului este deșteptarea *bodhicitta*, dorința de iluminare, nu numai în ceea ce-l privește pe el însuși dar și în toate ființele sensibile. Așa cum Milarepa o va face mai târziu, Padma-Sambhava face uz de una dintre consecințele doctrinei reîncarnării: în trecut am avut cu toții nenumărate vieți, fiecare ființă sensibilă fiind la un moment dat mama și tatăl nostru. Întreținerea acestei credințe ne ajută să întărim în noi dorința de a acționa spre binele celorlalți. Deșteptarea *bodhicitta* în acest mod este o condiție necesară pentru câștigarea iluminării:

„Dacă nu îți cultivi *bodhicitta*, nu vei atinge iluminarea, chiar dacă vei ajunge la stăpânirea mantrei și vei deveni foarte puternic."[15]

Momentul trezirii *bodhicitta* este potrivit pentru a trece la practicarea meditației. Elementul central din Yoga Tantrică îl constituie vizualizarea unei zeități prin meditație, utilizându-se *mantrele*, iar Padma-Sambhava face recomandări atente despre modul în care acest lucru poate fi realizat de către persoane cu aptitudini diferite: majoritatea trebuie să înceapă prin a se concentra pe o imagine fizică a *yidam* (zeitatea personală) și de a practica până în momentul în care acest stimul extern nu mai este necesar.

Cu ajutorul recomandărilor sale detaliate cu privire la metodă, Padma-Sambhava sublinia, în concordanță cu metafizica sa non-duală, că zeitatea astfel vizualizată nu poate fi separată de spiritul celui care meditează, neavând o existență reală:

> „Sesizează că tu și zeitatea ta sunteți două entități diferite și că nu există zeitate *yidam* separată de tine... Nu deveni fascinat sau încântat de astfel de viziuni, ele sunt doar manifestări ale spiritului tău."[16]

Rezultă, în continuare, din non-dualism că, deoarece realitatea este unitară, toate diferențierile între zeități sunt iluzorii, de aceea nu este important care este cea aleasă ca țintă a meditației:

> „Dacă practici cultul unuia, îl vei practica pe al tuturor".[17]

La fel ca la alte școli de budism, scopul acestei metode de meditație este de a întrerupe gândirea conceptuală, facilitând astfel iluminarea sau conștientizarea realității.

Numai cel ce atinge acest nivel de introspecție este un *vidyadhara* (S: atoateccunoscător). Asemenea altor sisteme de yoga, există mai multe nivele de introspecție ce trebuie atinse și Padma-Sambhava delimitează patru nivele *vidyadhara*.[18] Primul dintre ele este cel al maturizării (T: rnam Smin rig'dzin):

> „În momentul în care atingi echilibrul (ca rezultat al meditației)... fără a-ți părăsi corpul, acesta va atinge nivelul zeității. Cu toate că trupul tău rămâne o ființă umană (obișnuită), spiritul tău se întrupează (se maturizează) într-o zeitate. Este ca o imagine turnată într-o matrice."[19]

La acest prim nivel, gândirea conceptuală este purificată, natura divină a spiritului este revelată, astfel că spiritul se „maturizează (întrupează) într-o zeitate". La cel de-al doilea nivel *vidyadhara*, cel al stăpânirii vieții (T: tshe dbang rig'dzin), yoghinul, deși este încă legat de trupul său, începe să capete puteri speciale, ca de exemplu lungirea, după dorință, a ciclului vieții și modificarea formei exterioare, abilitatea de a se manifesta ca „un miliard de lucruri prin cele trei perioade (eoni) incalculabile"[20] și de a acționa pentru binele tuturor ființelor sensibile. Un astfel de individ este considerat a fi dincolo de viață și de moarte, de asemenea, dincolo de momentul în care este încă posibil să recazi în starea neiluminată.

Cel de-al treilea nivel *vidyadhara* este cel al *mahamudrei* (T: phyag chen rig'dzin)[21]; și la acest nivel se presupune că practicantul poate să-și părăsească, după dorință, corpul: „Atunci când îți părăsești corpul în starea *bardo*, te vei

transforma în acea zeitate anume precum forma ce rezultă din matriță... în momentul în care corpul este părăsit, practicantul capătă forma zeității *yidam*".[22]

Bardo (în sens literar: „între două", S = *antarabhava*) este un termen utilizat referitor la orice etapă intermediară de existență, în mod deosebit atunci când sufletul este despărțit de trup. Descrieri de acest tip nu sunt neobișnuite în contextul unei experiențe mistice avansate: de exemplu maestrul Zen, Dogen, în intenția de a descrie contopirea cu infinitul, vorbește despre corp și spirit ca „despărțindu-se treptat". În astfel de perioade distincțiile între spirit și trup, sine și ceilalți sunt depășite, trebuind găsită o cale de a ilustra natura acestei stări cu ajutorul descrierilor conceptuale.

Ultimul nivel *vidyadhara* este cel al prezenței spontane (T: lhun grub rig'dzin) care, ca și stadiile analoage aparținând altor sisteme yoga, este efectiv imposibil de descris. Padma-Sambhava sugerează natura acestei condiții după cum urmează:

> „Câștigând noi adepți și propovăduind învățături, vei atinge desăvârșirea, *samadhi*, ca (diamantul) *vajra* și îți vei împlini propria ta stare de bine, ca și pe a celorlalți, prin puteri magice și fără eforturi... Întâlnind față în față *dharmakaya* (realitatea), vei primi învățătura prin revelații și îți vei purifica obscurantismul subtil al cunoașterii dualiste."[23]

El descrie amănunțit natura conștientizării de către yoghinul care a atins culmea neasemuită a cunoașterii. El consideră această condiție drept „înțelepciunea ca oglindă":

> „Toate fenomenele apar ca reflectări într-o oglindă, fără existență proprie și sunt cunoscute atâta timp cât nu sunt gândite într-o manieră conceptuală."[24]

Se fac discriminări, dar fenomenele discriminate apar așa cum sunt în realitate ca iluzii ale *samsarei*.

Mai mult, când yoghinul transcende ego-ul superficial și dorințele sale, fenomenele discriminante sunt reflectate pur și simplu în conștiință: nimic nu este dorit, căci dorința a fost depășită. De aici utilizarea imaginii clasice budiste a oglinzii, deoarece o oglindă reflectă doar ceea ce se află în fața ei și nu dorește nimic. Un asemenea yoghin „va progresa în mod firesc între meditație și post-meditație și va fi eliberat de păstrarea unui focar conceptual sau de concepere atributelor, așa cum norii și ceața se limpezesc deodată în vastul spațiu al cerului".[25] Meditația nu mai este o activitate care se desfășoară, ca în timpul anilor de antrenament, la intervale stabilite, ci este starea în care au loc toate acțiunile.[26]

În continuare, Padma-Sambhava consideră că această condiție este singura bază sigură pentru acțiunea morală. Atâta timp cât un agent este neștiutor cu privire la cunoașterea non-dualistă și de aceea cunoaște în termenii conceptuali obișnuiți, în conștiință de sine, există un pericol constant ca faptele bune (la care se referă ca „rădăcinile virtuții") să fie făcute din motive greșite:

> „În general o rădăcină a virtuții este imaculată (nepăcătoasă) când este înconjurată de non-concepție. A gândi în focarul conceptual, «am săvârșit o faptă virtuoasă!» și a-ți dedica faptele virtuoase unui câștig material sau unei

bune reputații sunt o pervertire a motivației."[27]

Padma-Sambhava presupune că o acțiune este cu adevărat virtuoasă numai dacă este spontană, neîntreprinsă în vederea obținerii vreunui beneficiu pentru cel ce o săvârșește, iar singura condiție în care este sigur că motivele egoiste sunt absente este aceea care urmează iluminării.

În această stare, nu există ego în sensul obișnuit, iar acțiunea este manifestarea spontană a compasiunii.

Pentru cei care mai au până să atingă această stare, Padma-Sambhava recomandă:

> „În toate cazurile [când se săvârșesc fapte bune] lăsați deoparte toate motivațiile, obiectele motivațiilor și persoana care găsește aceste motivații, nelăsând nici o urmă."[28]

Când deosebirile conceptuale sunt depășite, natura înnăscută a lui Buddha se poate manifesta ca atare; când ego-ul se dispersează și cu el toate dorințele egoiste, ceea ce rămâne este Voința lui Dumnezeu.

Această filozofie este deschisă la obiecțiile care asediază non-dualismul: să se găsească un motiv pentru manifestarea absolutului ca *samsara*; să se dea explicații despre cum poate fi eternitatea legată de temporal, schimbarea de imobilitate, perfecțiunea de imperfecțiune.

Padma-Sambhava ar răspunde că acestea constituie probleme numai pentru cei incapabili să transceandă un focar conceptual. *Vidyadhara* desăvârșit cunoaște spiritul lui Dumnezeu și pentru el toate problemele sunt rezolvate.

NOTE

Titlurile lucrărilor citate în aceste note sunt abreviate după cum urmează: DT = Eric Pema Kunsang (trad.), Dakini Teachings, o selecție a textelor *gter-ma* atribuite lui Padma-Sambhava, Boulder, CO, Shambhava, 1990; TBGL = W.Y. Evans – Ventz (ed.), *The Tibetan Book of the Great Liberation*, Londra, Oxford University Press, 1954.

1. Problema atribuirii paternității sigure a acestor lucrări lui Padma-Sambhava constituie o problemă a savanților. Aceasta este dificil de rezolvat având în vedere că tratează o asemenea personalitate, a cărei viață a acumulat un nimb legendar. Ceea ce are importanță în actualul context este că aceste texte conferă o formă consistentă tantrismului *r Nying ma pa*.
2. Aceleași puteri sunt atribuite și altor tantrici avansați, de exemplu Milarepa.
3. TBGL, pp. 206-207.
4. *Op. cit.*, p. 211.
5. *Op. cit.*, p. 208.
6. *Op. cit.*, p. 225.
7. *Op. cit.*, p. 222.
8. *Op. cit.*, p. 219
9. *Op. cit.*, p. 211.
10. *Op. cit.*, p. 219 și 224.
11. *Op. cit.*, p. 237.
12. *Op. cit.*, p. 229.
13. *Op. cit.*, p. 217.
14. DT, p. 103. Această lucrare este o traducere a unor părți din textele *gter-ma* presupuse a fi fost dictate de către Padma-Sambhava biografului și celui mai fidel discipol Lady Yeshe Tsogyal, care de asemenea le-a ascuns. Ele au fost descoperite de către *gter-stons* Nyang Ral Nyima Oser (1124-1192) și de către Dorje Lingpa (1346-1405).
15. *Op. cit.*, p.7.
16. *Op. cit.*, p. 105 și 107.
17. *Op. cit.*, p. 105.
18. Cf. distincțiilor analoage din Zen-ul lui Hakuin, din hinduismul lui Aurobindo și din cele patru stadii ale practicii yoga *Mahamudra* a lui Milarepa.
19. DT, p. 109.
20. *Op. cit.*, p. 130.
21. Această semnificație a termenului Mahamudra este deosebită de aceea în care este utilizat ca descriere generică a practicii yoga de către Marpa și Milarepa.

22. DT, p. 130.
23. *Ibid.*
24. *Op. cit.*, p. 132, cf. descrierii lui Dogen asupra aceleiași condiții a „concentrării în izolarea oceanului |=*samadhi*|" în care spiritul este asemuit cu suprafața unui ocean liniștit.
25. *Op. cit.*, p. 145.
26. În mod analog, maestrul Zen Hakuin sugerează că viața ca întreg devine o *koan* pentru adepți.
27. DT, p. 148.
28. *Ibid:* conform descrierii maestrului Zen Bankei a acțiunii ce urmează iluminării, în sfaturile sale adresate laicului Gesso.

SCRIERI

Atribuirea textelor unei figuri ca Padma-Sambhava constituie o problemă complexă. Din punct de vedere filozofic, lucrarea centrală care îi este atribuită este *„Yoga Cunoașterii Spiritului, numită Auto-Eliberare"*. Textele *gter-ma* utilizate aici își au originea în principal în lucrarea lui Nyang Ral, *Jomo Shulen*, (Întrebările și răspunsurile Doamnei), respectiv Lady Yeshe Tsogyal.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Nagarjuna, Vasubandhu, Milarepa.

BIBLIOGRAFIE

Blofeld J., *The Tantric Mysticism of Tibet*, Boulder, CO, Shambhala, 1970.

Douglas K (trad.), *The Life and Liberation of Padma-Sambhava*, (de Lady Yeshe Tsogyal), Dharma Publishing, SUA, 1978.

Evans-Wentz W.Y. (ed.), *The Tibetan Book of the Great Liberation*, Londra, Oxford University Press, 1954 (conține textul lucrării *The Yoga of Knowing the Mind* precum și o versiune condensată a biografiei lui Padma-Sambhava scrisă de Lady Yeshe Tsogyal).

Evans-Wentz, W.Y. (ed.), *The Tibetan Book of the Dead*, ed. a 3-a, Oxford, Oxford University Press, 1957.

Freemantle F. și Chogyam Trungpa (trad. și ed.), *The Tibetan Book of the Dead*, Boulder, CO, Shambhava, 1975.

Padma-Sambhava, *Dakini Teachings*, trad. Erik Pema Kunsang, Boulder, CO, Shambhava, 1990.

MILAREPA
(1052-1135)

Nu există, în întreaga istorie a budismului tibetan, o figură care să inspire o devoțiune mai profundă printre conaționalii săi ca yoghinul Milarepa. El este adeptul teoretic ideal, aflat în posesia unor puteri supranaturale combinate cu practicarea celui mai avansat tip de yoga – levitația, schimbarea înfățișării, manifestări multiple de ordin fizic ș.a. și, totuși, devotat modelului de bodhisattva: acela care, deși a atins starea de Buddha, rămâne în sfera *samsarei*, ajutându-i și pe ceilalți să obțină Iluminarea.

Viața lui Milarepa reprezintă o ilustrare perfectă a modelului de ascet yoghin; după ani de disciplină alături de al său *guru*, *formidabilul* Marpa Traducătorul (1012-1096 d.Hr.)[1], Milarepa se retrage spre meditație într-o mânăstire din munții Tibetului, atingând suprema iluminare. Apoi, duce o viață de yoghin cerșetor, renunțând la toate proprietățile sale, trăind în peșteri într-o sărăcie absolută și refuzând să încerce să găsească vreun grup pe care l-ar putea conduce.

Și-a dăruit viața căutării căilor de a-i ilumina pe cei din jurul său, în principal prin prisma propriului său exemplu și prin tălmăcirea căii lui Buddha. De multe ori explicațiile sale nu au forma unor texte în proză, ci sunt cântece, așa cum reiese atât din biografia sa, *Jetsün-Khabum*, cât și din lungul șir de istorisiri despre el, *Mila Gurbum*[2], ambele lucrări aparținând clasicismului tibetan.

Ca și în cazul a numeroși sfinți occidentali, viața lui Milarepa nu a fost de la început aceea a unui om sfânt. Tatăl său a murit la puțin timp după nașterea sa, în 1052[3], iar mama sa nu a fost în stare să apere averea acestuia de lăcomia rudelor. Umilit și ajuns în pragul sărăciei, Milarepa a fost convins de către mama sa să învețe magia neagră; a utilizat-o pentru a se răzbuna pe dușmani, provocând moartea multora din rudele sale, reușind, în plus, și distrugerea recoltelor din locurile sale natale prin iscarea unor puternice furtuni.[4] Aceste fărădelegi au fost curând urmate de regrete: „Am tânjit atât după credință încât am uitat să și mănânc“[5] și și-a jurat să-și petreacă restul vieții urmând calea budistă. Un lama iluminat l-a inițiat în doctrinele și practicile Marii Perfecțiuni[6], dar el nu a reușit realizarea unui progres spiritual notabil. Sesizând situația, lama l-a trimis la un mare guru reîntors recent din India, Marpa Traducătorul. Marpa și-a dat seama de potențialul lui Milarepa dar, înain-

te de a-l accepta ca discipol, i-a impus să-și suprime toate defectele de caracter care i-ar putea împiedica progresul spiritual. Două din tehnicile predilecte ale lui Marpa au fost efortul și munca fizică; astfel Milarepa era pus să construiască și apoi să distrugă un număr de locuințe amplasate pe un munte pustiu. Scopul tuturor acestor tehnici a fost extirparea egoismului propriului său ego. Doar când Marpa l-a considerat pregătit, a fost Milarepa acceptat ca discipol, primind inițierea în învățăturile sectei al cărei marcant membru avea să devină, *b Ka'brygud pa* sau Școala Transmiterii Șoptite.[7] După aceea, Milarepa a meditat singur într-o peșteră, timp de unsprezece ani, reușind în final prima sa experiență a iluminării.

Educația sa alături de Marpa l-a ținut timp de mai mulți ani departe de casă, până când, într-un vis, i s-au înfățișat oasele mamei sale și ruinele căminului părintesc. Luându-și rămas-bun de la Marpa, s-a întors acasă și a descoperit că visul se adeverise.

Sentimentul evanescenței vieții a devenit copleșitor, întărindu-i dorința de a renunța cu totul la viața lumească în scopul căutării Eliberării absolute, a Iluminării (termenul „Eliberare" este deseori preferat în textele tibetane). A meditat singur într-o peșteră timp de doisprezece ani, în condițiile cele mai dificile, atingând în final iluminarea completă. Faima sa a început să se răspândească și și-a câștigat titlul de *re. pa* (cel îmbrăcat în bumbac) ca recunoaștere a perfecțiunii sale în domeniul tehnicii *yoga calde*, aceasta însemnând faptul că un yoghin inițiat poate să-și păstreze căldura corpului la temperaturi foarte scăzute, îmbrăcat fiind numai într-un veșmânt de bumbac.[8] Ulterior, Milarepa și-a petrecut viața predicând *dharma* și inițiindu-i pe cei demni de aceasta în tainele tehnicii yoga tantrice.

„Ținta sa era cea a lui *bodhisattva*:
Poate nici una din ființele vii, nici insectele
Nu sunt legate în viața *sangsarică*: nu, nici una dintre ele;
Dar fie în puterea mea să le salvez pe toate."[9]

Milarepa a murit otrăvit. Deși știa că va muri, mila pentru otrăvitor l-a făcut să accepte hrana oferită de concubina unui lama invidios. Nici o altă atitudine nu ar fi corespuns vocației sale de bodhisattva.[10]

Tantra Yoga, al cărui maestru a fost Milarepa, se sprijină pe o filozofie tipică gândirii tibetane, un amestec de concepte furnizate de *Madhyamika* și *Yogacara*. Realitatea esențială, unitatea eternă, neschimbătoare sau absolutul ce transcende lumea temporală a schimbării, este caracterizată de către Milarepa astfel:

„Eu, yoghinul care a evoluat prin antrenamente,
Știu că predicile fizice nu sunt decât jocul umbrelor,
Iar lumea fantasmelor
Un magic joc al minții nenăscute.
Privind înlăuntrul cugetului se vede
Sufletul – natură fără de substanță,
În sine goală."[11]

Această descriere, repetată de multe ori în cântecele lui Milarepa, îmbină caracterizarea absolutului ca spirit – punctul de vedere yogacarin – cu teza conform căreia natura sa este vidul,

aceasta din urmă fiind considerată învățătura esențială a Madhyamika. Teoria yogacarin susține că realitatea trebuie găsită nu în lumea exterioară a indivizilor și a obiectelor ce constituie samsara, ci întorcându-te spre înăuntru și înlăturând straturile ego-ului superficial. Madhyamika subliniază că realitatea este, mai presus de descrierea conceptuală, o unitate absolut indivizibilă: ea este un gol (S: *sunyata*) pentru că nu poate fi caracterizată, nu pentru că ar fi nimicnicie. Milarepa confirmă deseori aceasta prin propria sa părere: realitatea este „mai presus de cuvinte", prin cuvinte înțelegându-se orice formă de caracterizare conceptuală.

O consecință a acestei metafizici, asupra căreia Milarepa atrage atenția nu numai o dată, privește trupul. În cântecul menționat deja, el se referă la realitate ca fiind „nenăscută"[12], prin aceasta înțelegând că absolutul, sau ființa-ca-atare, există într-o manieră atemporală sau eternă.

Timpul și schimbările ale căror individualizări le permite sunt iluzii ale *samsarei* și nu au o existență reală:

> „La început, nu vine nimic;
> La mijloc, nimic nu stă pe loc;
> La final, nimic nu pleacă.
> Nu există înălțare sau moarte a spiritului!"[13]

Ceea ce există în afara timpului nu poate lua ființă, nici nu poate înceta să existe. Această metafizică are implicații profunde privind natura adevăratei cunoașteri și veridicitatea experiențelor umane ordinare de percepție și introspecție. Milarepa le analizează cu ajutorul conceptului *bardo* (T: literal: „între două"): această noțiune este adesea folosită referitor la modalitatea de existență a sufletului între moartea unui corp și reîncarnarea în următorul, dar poate fi de asemenea utilizată (ca aici) pentru a ne referi la oricare tip de stare intermediară:

> „Trebuie să știi că această viață este numai o parte a *Bardo* al Nașterii – Morții: trăirile sale sunt ireale și iluzorii, o formă de visare întărită. Activitatea mentală din timpul zilei creează o formă latentă de gândire uzuală care se transformă din nou în timpul nopții în diverse viziuni iluzorii, resimțite de către subconștient. Aceasta se numește *Bardo* al Visului, amăgitor și magic, iar experiența umană obișnuită, în totalitatea ei, poate fi descrisă drept *Bardo al Samsarei*."[14]

De aceea, toate formele de cunoaștere conceptuală sunt *samsarice* și constituie un impediment în experiența realității. A avea contact cu realitatea nu înseamnă a cunoaște ceva despre aceasta, ci a trăi-o.

> „Toate manifestările [adică samsara] constă în Spirit. Spiritul este Golul-iluminat, fără de umbră sau piedică. Eu posed înțelegerea clară a acestui adevăr: de aceea nici cea mai vagă urmă a unei implicații sau deducții nu poate fi găsită în mintea mea."[15]

Mai exact spus, este inadecvat (în acest caz) să se vorbească despre cunoscător și cunoscut ca despre două lucruri distincte. Cunoașterea realității, Eliberarea, șterge această distincție, împreună cu altele:

> „În Imperiul Iluminării
> În care subiectul și obiectul sunt una,

Nu văd nici o cauză, căci totul este
Gol.
Când acțiunea și actorul dispar
Toate acțiunile devin corecte."[16]

Dacă viața obișnuită este iluzorie, iar folosirea rațiunii o piedică pentru Eliberare, atunci este necesară o tehnică specială prin care să putem atinge iluminarea. Această tehnică este practicarea yogăi tantrice, atâta timp cât este necesar, sub oblăduirea unui _guru_. În cazul *b Ka'brygud pa*, practica-cheie este Yoga Marelui Simbol (S: *Mahamudra*; T: *phyagchen*). Milarepa subliniază deseori severitatea acesteia:

„Credință mare, încredere
Într-un înțelept și sever guru,
Bună disciplină,
Singurătate într-o sihăstrie,
Practică hotărâtă, perseverentă
și meditație –
Acestea sunt cele șase căi care duc la
Eliberare."[17]

Dintre acestea, Milarepa pune un accent deosebit pe practica neîntreruptă. Calea spre realitate nu poate fi urmată într-un alt mod, cu siguranță nu cu ajutorul învățăturilor din cărți. Adevăratul yoghin este un ascet disciplinat care sacrifică totul în viață pentru a obține Eliberarea:

„Privește ce greutăți am suportat. Cea mai profundă învățătură a budismului este «*a practica*». Numai datorită acestui efort continuu am câștigat Meritele și Împlinirea."[18]

Nu există vreo scurtătură sau un drum mai ușor.

Yoga *Mahamudra* are patru etape (stadii), dintre care primul este Stadiul Clarității Unice, în care curgerea gândului este oprită prin concentrarea minții asupra unui singur obiect, fizic sau mental, animat sau neînsuflețit. Scopul acestui stadiu este calmul interior:

„A realiza că acea neatârnată și iluminatoare conștiință de sine
Este nenăscută și permanentă,
Este semnul încheierii Stadiului Clarității Unice."[19]

Această realizare este, totuși, de o natură parțial concepută. Doar în a doua etapă, Stadiul „Departe de cuvinte deșarte", începe cunoașterea non-duală. A fi „Departe de cuvinte deșarte" înseamnă a părăsi gândirea conceptuală. Când aceasta încetează, adevărata natură a spiritului, natura sau realitatea lui Buddha, este trăită direct:

„Acela ce realizează că mintea iluminată și de nimic dependentă
Se întrupează în extaz și depășește
toate cuvintele
Acela își vede natura minții sale la fel
de limpede ca Marele Spirit."[20]

Trebuie subliniat că *a vedea* adevărata natură a Spiritului nu înseamnă *a cunoaște* ceva despre el; înseamnă a-l trăi direct și a fi una cu el; iar a compara această trăire cu cea a „Marelui Spirit" înseamnă a sugera, deși inadecvat, în termeni conceptuali, că experiența realității este experiența infinitului.

Ca și în cazul altor tradiții mistice, cum sunt hinduismul sau alte ramuri ale budismului, ca de exemplu Zen, această primă instanță a conștiinței non-duale nu

prezintă Eliberarea totală, ci doar o treaptă, foarte importantă, pe drumul către atingerea acesteia.[21] Cel ce urmează Mahamudra mai are de parcurs două etape de cunoaștere. Următoarea, cea de-a treia treaptă în Yoga Marelui Simbol, este Stadiul Gustului Unic. În acest punct sunt depășite toate obstacolele. Adevărata natură a tuturor lucrurilor apare limpede yoghinului; aceasta este etapa:

„În care Samsara și Nirvana par a fi una.
Este unirea completă a lui Buddha cu ființa sensibilă."[22]

În această etapă, prezența infinitului (adică realitatea) este vizibilă în toate; de unde identitatea *samsarei* și a *nirvanei* și denumirea „Gustului Unic".[23] Încă o dată Milarepa notează cu grijă că aceasta nu înseamnă același lucru cu susținerea ideii că infinitul este prezent în toate lucrurile, este chiar trăirea infinitului:

„Cel care spune «totul este unul»
Face încă discriminări:
În etapa Gustului Unic,
Nu există o astfel de orbire."[24]

Cel de-al patrulea și ultimul stagiu de introspecție este Stadiul Non-Practicării; yoghinul care a ajuns pe această culme a atins starea de Buddha. Etapa este numită așa deoarece în această condiție distincția între cel ce meditează și practicarea meditației nu mai are înțeles: nu mai există nici practică, nici practicant. Toate distincțiile dualiste au dispărut, iar starea de conștientizare a celor puțini care au atins această condiție este greu de descris.[25]

Ei sunt cei care câștigă Marea Eliberare, Iluminarea, iar Milarepa are multe de spus despre această condiție și beneficiile sale. Strict vorbind, conștiința nonduală este inefabilă dar, ca toți misticii, Milarepa încearcă să transmită ceva din această experiență:

„Este pură și strălucitoare ca o floare,
Este ca sentimentul atintit spre cerul vast și gol.
Conștiința Vidului este limpede și transparentă,
Totuși vie."[26]

Această stare este în continuare caracterizată prin liniștea interioară absolută, urmare a eliberării totale de dorință. Ego-ul superficial se risipește și împreună cu el toate dorințele, nevoile și suferințele pe care le aduce cu sine:

„Nici Speranța, nici Teama și nici Confuzia
Nu sunt chintesența Desăvârșirii."[27]

Aceasta poate părea a fi o stare de indiferență, o condiție inafectivă pur și simplu. Cu toate acestea, Milarepa, ca toți budiștii, accentuează că, la atingerea stării de Buddha, persoana iluminată este plină de o compasiune nemărginită pentru toate ființele încă prizoniere în închisoarea suferințelor *samsarice*. *Bodhisattva* este absorbită în „Mila Nediscriminării"[28], o compasiune ce izvorăște nu din simpatiile limitate ale ego-ului superficial, ci din perspectiva unui Buddha, a acelui egal cu infinitul. Milarepa nu prezintă simplist această revărsare de compasiune ca un dar sau un mister, ci o explică prin intermediul doctrinei reîncarnării:

„Din timpuri imemorabile până azi, noi am luat milioane de forme trupești în trecutele noastre reîncarnări, comparabile doar cu mulțimea grăunțelor de nisip din marele Univers... [și astfel] toate ființele simțitoare din cele Șase Sfere sunt fie mama, fie tatăl meu"[29], și reciproc, el este al lor. Fiecare s-a aflat față de fiecare în relația de tată, mamă, fiu și fiică, și astfel apariția compasiunii universale este mai puțin surprinzătoare decât pare.

După Eliberare se schimbă în mod ireversibil modul de trăire (experimentare) a domeniului *samsarei*:

„După Iluminare, cineva vede toate
lucrurile și obiectele
Numai ca jocuri magice de umbre,
Iar toate lucrurile adevărate
Devin prietenii săi credincioși."[30]

„Jocurile de umbre", considerate ireale, includ moartea și, în consecință, un alt beneficiu al iluminării este eliberarea completă de teamă:

„De când am cunoscut Vidul Iluminator
Nu mă mai tem de viață sau de moarte."[31]

În final, modul de comportament al unui Buddha nu poate fi numit cu adevărat acțiune în sensul în care acționează o persoană obișnuită (neiluminată). În starea de Buddha, cerințele ego-ului superficial sunt anulate, unicul motiv de „acțiune" rămas în astfel de condiții este compasiunea. Faptele unui Buddha sunt manifestări spontane ale acestui sentiment. Când Milarepa afirmă despre Buddha: „Absența actelor și acțiunilor este categorică"[32], nu înțelege că un Buddha se menține într-o stare de indiferență, ci că faptele unei astfel de persoane nu sunt acțiunile unui ego individual, ci manifestări ale voinței divine.

La fel ca toate filozofiile ce derivă din introspecția mistică, gândirea lui Milarepa presupune un număr de dificultăți logice de nerezolvat: de ce există samsara și de ce ea trebuie să implice atât de multă suferință sau cum, în prezența unei astfel de suferințe, se poate justifica o viață de izolare și ascetism care, chiar dacă nu dăunează, deseori nici nu aduce cine știe ce bine. Milarepa, care nu a fost deloc solemn sau onctuos, ci un om vesel, ar fi zâmbit cu siguranță în fața acestor probleme, considerându-le trivialități tipice produse de cei pierduți în sfera cuvintelor deșarte. Experiențele pentru care el a trăit sunt mai presus de orice fel de cuvinte:

„În regatul Adevărului Absolut
Buddha însuși nu există;
Nu există practicanți, nici practici;
Nu există drum, nici Împlinire, nici Stadii,
Nu există Trupuri ale lui Buddha și nici Înțelepciune,
Deci nu există Nirvana,
Căci acestea sunt numai nume și gânduri."[33]

NOTE

Referirile la traducerea lui C.C. Chang a lucrării *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, 2 vol., Boulder, CO, Shambhala, 1962, se notează astfel: HTSM + nr. volum + nr. pagină. Referirile la biografia clasică a lui Milarepa, *Jetsün-Khabum*, W.Y. Evans-Wentz (ed.), *Tibet's Great Yogi Milarepa*,

Oxford, Oxford University Press, 1928, sunt date sub forma: TGYM + număr pagină.

1. „Traducătorul" ca urmare a vastei sale învățături tantrice.
2. *Jetsün-Khabum* = Cele o sută de mii de cuvinte [despre] Sfântul Milarepa; se fac deseori referiri la Milarepa sub denumirea de Jetsün sau Sfântul. *Mila Gurbum* = Cele o sută de mii de cântece ale lui Milarepa. Cifra nu trebuie luată în nici un caz literal, intenția fiind de a indica o lucrare substanțială.
3. Unele surse tibetane indică perioada în care a trăit Milarepa ca fiind 1040-1123 d.Hr. Am preferat datele 1052-1135 ca fiind cele scrise (în calendarul tibetan) în Jetsün-Khabum. Ambele seturi de date plasează *nirvana* lui Milarepa în cel de-al 84-lea an al său, considerat a fi și vârsta lui Buddha la timpul *nirvanei* sale.
4. Cf. TGYM, pp. 41-81.
5. TGYM, p. 84.
6. *rDzgos.Pa.Chen.Po*, principala doctrină yoghină *r Nying ma pa* (Bătrânii) întemeiată de Padma-Sambhava. *r Dzogs Chen* este versiunea *rNying ma pa* a *Mahamudrei* (Marele Simbol) a *b Ka'brygud pa*.
7. Într-un alt sistem popular de transliterare a limbii tibetane, această școală apare sub numele de Kargyüpta. Yoga sa se bazează pe saga indiană Naropa; cf. *The Yoga of the Six Doctrines*, W.Y. Evans-Wentz (ed.), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Londra, Oxford University Press, 1958, pp. 155-252; și *The Yoga of the Great Symbol, op. cit.*, pp. 101-154.
8. Yoga căldurii este prima dintre cele șase yoga ale lui Naropa; cf. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 172-209.
9. TGYM, p. 257.
10. Cf. TGYM, pp. 244-304.
11. HTSM, I, pp. 18-19.
12. Așa cum procedează maestrul Zen Bankei.
13. HSTM, I, p. 102.
14. HTSM, II, pp. 487-488.
15. HTSM, II, p. 390.
16. HTSM, I, p. 29.
17. HTSM, I, p. 32.
18. HTSM, II, p. 459, cf. p. 496. Profesorul Chang arată justificat faptul că accentul pus de Milarepa pe practică seamănă cu cel al maestrului Zen Hui-neng.
19. HTSM, I, p. 98.
20. *Ibid.*
21. În legătură cu stadiile de conștientizare mistică, cf. hindusului Aurobindo și maestrului Zen Hakuin.
22. HTSM, I, p. 99.
23. Aceeași stare există în alte forme de budism. Astfel, de exemplu, în Zen, pentru „rezolvarea" *Koan*-ului lui Hakuin: „Ce sunet scoate o singură mână care aplaudă?" înseamnă să trăiești (și nu să înțelegi) prezența Absolutului într-o singură mână, în același mod ca în ambele mâini.
24. HTSM, I, p. 99.
25. Există o relatare mai amănunțită a practicii *Mahamudra*, care se bazează pe un text diferit ce nu aparține lui Milarepa, dar este identic în ideile esențiale, în Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 101-154.
26. HTSM, I, p. 128.
27. HTSM, I, p. 70.
28. HTSM, I, p. 275.
29. HTSM, I, p. 304.
30. HTSM, I, p. 308.
31. HTSM, I, p. 302.
32. HTSM, I, p. 132.
33. HTSM, I, p. 325.

SCRIERI

Milarepa nu a scris nici o carte. Gândirea sa a fost înregistrată de către discipolii săi în două lucrări principale:

Jetsün-Khabum (Cele o sută de mii de cuvinte [despre] Sfântul Milarepa).

Mila-Gurbum (Cele o sută de mii de cântece ale lui Milarepa).

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Nagarjuna, Vasubandhu, Padma-Sambhava.

BIBLIOGRAFIE

Chang, C.C. (ed. și trad.), *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, 2 vol., Boulder, CO, Shambhala, 1962.

Chang, C.C., *Six Yogas of Naropa and Teachings of Mahamudra*, Snow Lion Books, SUA, 1986.

Evans-Wentz, W.Y. (ed.), *Tibet's Great Yogi Milarepa*, Londra, Oxford University Press, 1928 și multe retipăriri (o ediție a lui Jetsün-Khabum)

Evans-Wentz, W.Y. (ed.), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, Oxford University Press, 1958.

Tsang Nyon Heruka, *The Life of Marpa the Translator*, Boulder, CO, Shambhala, 1983.

Filozofia chineză - Introducere

Cultura chineză a fost dominată până în secolul al XX-lea de trei curente tradiționale majore. Acestea trei, confucianismul, taoismul și budismul, au coexistat în majoritatea timpului fără conflicte, de-a lungul a peste 2 500 de ani, primind adesea unul de la celălalt influențe de ordin intelectual și spiritual și împărtășind o serie de valori morale și sociale. În timpul Reformei de o sută de zile din 1898, influența occidentală era deja puternică, iar în 1911, la detronarea dinastiei Ch'ing de către Sun-Yat-sen și după întemeierea republicii chineze, cele trei curente tradiționale au început să se confrunte cu serioase amenințări și chiar cu distrugerea. Treizeci și opt de ani mai târziu, în 1949, Mao Zedong a organizat China ca stat comunist, fondând Republica Populară Chineză. Noul regim a vrut să lichideze valori de mult stabilite, închizând multe instituții religioase tradiționale și persecutându-i pe cei care le frecventau. În a doua parte a secolului al XX-lea, China oferă încă spectacolul neliniștii și al instabilității. Rămâne de văzut cât de profund a fost afectat modul de gândire tradițional distinctiv al poporului chinez de către aceste transformări recente.

Cu toate că există fragmente de scrieri datând din primii ani ai dinastiei Chou (circa 1122-249 î.Hr.), primii filozofi chinezi individualizați ca atare aparțin secolelor al V-lea și al VI-lea î.Hr. Aceștia, în mod deosebit cel mai cunoscut dintre ei, Confucius (551-479 î.Hr.), au fost cei care au formulat caracterul profund umanist al filozofiei chineze și au stabilit un durabil sistem de valori care îmbrățișează idealurile de armonie, înțelepciune, pietate filială și adoptă riturile ce stabilesc un comportament etic.

Confucius și discipolii săi erau persoane cu o educație deosebită, dar lipsiți de putere politică. Erau profund tulburați de decadența și dezordinea societății în care au trăit, privind cu admirație în urmă la ceea ce știau despre primii ani ai dinastiei Chou, spre un trecut pe care îl considerau mai bun decât prezentul. Guvernanții au ajuns să abuzeze de mandatul de guvernare, conferit de divinitate, susțineau ei, consumând resursele în scopul îmbunătățirii traiului propriu, în conflicte cu alte puteri mici și arătând foarte puțină preocupare pentru comunitățile aflate sub conducerea lor. Confucius nu îndeamnă la revoluție și rebeliune ca mijloc de a rezolva aceste stări de lucruri, mai curând argumentează pentru o modificare a

inimii și a minții, care ar face loc unei guvernări umane, stabilității politice, unei educații generoase pentru toți și cultivării unei virtuți interioare și a integrității publice. Conceptele și valorile pe care el și discipolii săi le-au expus, precum și tipul dezbaterilor în care ei s-au angajat erau strâns legate de viața cotidiană a poporului, tratând detalii practice și exacte o dată cu principiile călăuzitoare ale comportamentului social și personal. Prin urmare, gândirea filozofică chineză a inspirat și penetrat aproape toate aspectele culturii naționale.

Originile taoismului, al doilea din marile curente tradiționale chineze, sunt obscure, iar datele referitoare la Lao Tzu, cel care, conform tradiției, este figura sa centrală, nesigure. Uneori el este plasat în secolul al VI-lea, alteori în secolul al IV-lea î.Hr. Există anumite dovezi ce sugerează cel puțin o întâlnire cu Confucius, instruindu-l. Nu există însă nici o îndoială asupra importanței deosebite acordate, nu numai în China, ci și în multe alte părți ale lumii, cărții atribuite lui: *Tao-Te Ching* (Drumul și puterea sa). Taoismul este privit în general drept o echilibrare a confucianismului, decât un curent antagonic. El caută armonia cu natura lucrurilor printr-o supunere calmă la Drum (**Tao**) care, pentru taoiști, este principiul metafizic esențial al existenței. Confucianismul aspiră și el la armonia cu natura, dar prin intermediul practicării unor ritualuri și ceremonii prestabilite cu grijă, considerate a conduce către acest ideal. Nu este dificil de observat în ce mod ceremonialul controlat, tipic confucianismului, acționează ca factor de echilibru pentru drumul intuitiv al taoismului. Metafizica taoistă a devenit baza splendidei înfloriri a științei chineze.

Dinastia Chou (1122-249 î.Hr.), care a cunoscut apariția și dezvoltarea atât a confucianismului, cât și a taoismului, este privită drept Perioada Clasică sau Perioada de Aur a filozofiei chineze dar, așa cum puterea politică a lui Chou s-a stins, tot așa s-a estompat și viața intelectuală și socială, mai întâi într-o fază cunoscută drept Cele o sută de școli, iar ulterior într-o perioadă numită Epoca Statelor Războinice (403-222 î.Hr.). Unitatea s-a reinstaurat o dată cu fondarea scurtei dinastii Ch'in (221-206 î.Hr.), un regim care s-a sprijinit pe filozofia Legalismului, o doctrină a conducerii nemiloase, ce a respins moralitatea confucianistă în favoarea unei forme de pozitivism care accepta numai autoritatea conducătorului, impunând cu rigurozitate uniformitatea comportamentului popular.

Budismul, cea de-a treia mișcare filozofico-religioasă în China, a fost întemeiat în nordul Indiei prin viața și opera lui Sidhartha Gautama. A început să prindă rădăcini în China în jurul anului 60 î.Hr., scrierile sale fiind transmise și traduse de către călugări și învățați, interpretarea sa fiind ușurată de utilizarea conceptelor filozofice chineze. Budismul a câștigat constant simpatie și sprijin în China, devenind curând parte în schimbul de idei cu confucianismul și taoismul, având astfel o influență religioasă și culturală majoră. Dezvoltarea budismului Ch'an, cunoscut în Occident sub numele său japonez, Zen, precum și a altor numeroase forme de budism chinez, ca neo-confucianismul, sunt mărturiile acestor interacțiuni fertile. În India, budismul era deja divizat în două școli principale, **Mahayana** și **Theravada**, curentul Mahayana fiind cel care va influența profund budismul chinez. În interiorul cadrului metafizic furnizat Mahayanei de către gânditorii indieni **Madhayamika** și **Yogacarin**, în India și China

s-au dezvoltat un număr de școli secundare. Printre acestea se numără **Hua-yen** (J: Kegon), **T'ien-t'ai** (J: Tendai) și **Pure Land** (J: Jodo, C: Ching-t'u). Dintre ele, cea mai cunoscută în lume este școala Zen.

În anul 206 î.Hr., când prima dinastie Han, sau cea Timpurie, a urmat dinastiei Ch'in, s-a instaurat o formă mai stabilă de guvernământ. În cei patru sute de ani ai guvernării Han, perioadă remarcabilă prin înflorirea eforturilor intelectuale, confucianismul s-a consolidat cu sprijin din partea statului, taoismul a înflorit și a evoluat, iar budismul și-a întărit poziția. Sfârșitul dinastiei Han (220 d.Hr.) a adus cu sine o reacție potrivnică confucianismului și o infuzie de idei proaspete în gândirea taoistă. Mai târziu, budismul a câștigat în vitalitate, atingând o culme în timpul dinastiei T'ang (618-907 d.Hr.) o dată cu apariția doctrinelor Zen, promulgate de către Cel de-al Șaselea Patriarh, Hui-neng (638-713 d.Hr.). Apoi, acesta a căzut în dizgrație iar, spre sfârșitul secolului opt, energiile intelectuale au început să fie canalizate spre o revitalizare a confucianismului, care a culminat în perioada dinastiei Sung (960-1279 d.Hr.) sub forma extrem de influentului neo-confucianism al lui Chu Hsi (1130-1200). Chu-hsi a realizat o sinteză remarcabilă a întregii game de idei confucianiste. Opera este impresionantă, totalizând în jur de șaizeci și două de volume. A scris comentarii ale Celor Patru Cărți, lucrările clasice ale confucianismului, prezentându-le sub forma sub care ele au devenit textele oficiale ale examenelor chineze pentru serviciul civil, înființate în 1313 și păstrate până în primii ani ai secolului al XX-lea. Ulterior, diferite variante ale neo-confucianismului, de la dezvoltări ale idealismului lui Chu Hsi la empiro-criticismul lui Tai Chen (1724-1777), au dominat filozofia chineză până la sfârșitul secolului al XIX-lea, dar nu au eliminat niciodată budismul sau taoismul. Așa cum s-a remarcat deja, privind în ansamblu, interacțiunea celor trei mari curente tradiționale a dus la supraviețuire și regenerare reciprocă.

China a cunoscut schimbări profunde în ultima parte a secolului al XIX-lea, parcurgând tulburări politice, suficient de grave pentru a-și pune amprenta asupra vieții culturale și intelectuale. Războiul Opiului (1840-1842), în care China a fost înfrântă de britanici, precum și războiul chino-japonez din 1894 au focalizat gândirea spre modalitățile de supraviețuire națională și au general o abordare critică atât a proceselor politice inflexibile și conservatoare, cât și a unui confucianism care devenise rigid și lipsit de viață. Influxul puternic al ideilor occidentale a început să injecteze un nou stil de gândire, nu numai în domeniul teoriilor politice principale ale Chinei, dar și în toate aspectele vieții sale culturale. În filozofie, operele lui Platon, Kant, Schopenhauer, Darwin, Nietzsche, J.S. Mill, Dewey, Bergson și ale multor altor intelectuali europeni au început să-și manifeste influența asupra tradiției confucianiste. O dată cu câștigarea puterii de către Mao Tse-zung și, în consecință, cu adoptarea completă a principiilor marxist-leniniste, filozofia și politica au început să interacționeze în noi moduri. În timpul primei jumătăți a secolului al XX-lea, China a produs numeroși filozofi care și-au însușit o serie de doctrine occidentale, expunând o diversitate remarcabilă de capacități intelectuale. Dar în climatul unui criticism neîmblânzit și al evoluției științei și tehnologiei, confucianismul a suferit o condamnare și o repudiere pe scară largă, chiar dacă a continuat să transmită

atitudini și idei până la cele mai adânci niveluri. În același timp, traducerea și studiul filozofiei occidentale s-au dezvoltat în grabă, chiar dacă mereu prin perspectiva unui marxism dogmatic și conservator care clarifica și interpreta sistemele filozofice occidentale în conformitate cu dispozițiile politice prealabile, evaluându-le referitor la tendințele de întărire sau de subminare a ideologiei marxiste dominante. Strigătul anilor '50, de „a lăsa o sută de flori să înflorească și o sută de școli filozofice să se afirme", a fost lansat din interiorul unui sistem de idei deja bine fixat.

În prezent, drept consecință a mișcărilor politice care au culminat cu masacrul de la Pekin din 4 iunie 1989, filozofia chineză are de rezolvat multe probleme complexe. Prima sa sarcină este definirea sa ca efort intelectual onorat și considerat nu numai în cadrul comunității internaționale a savanților dar și în propria sa casă, în cadrul unei tradiții care nu a văzut niciodată filozofia ca fiind ceva distinct de viața de zi cu zi.

CONFUCIUS
(K'UNG FU-TZU)
(551-479 î.Hr.)

Cuvintele înțelepte și preceptele atribuite lui Confucius și discipolilor săi au inspirat structura morală, socială și politică a vieții chineze timp de două sute de ani, din secolul al VI-lea î.Hr. până la înlăturarea dinastiei Ch'ing în 1911. Aproape toate instituțiile din China imperială, obiceiurile sale, țelurile și aspirațiile s-au bazat pe concepția confucianistă despre individul virtuos și societatea virtuoasă. Până în primii ani ai secolului al XX-lea, aproape orice aspect al educației chineze era gândit în concordanță cu principiile confucianiste. Scrierile confucianiste, cunoscute sub numele de „Cele Patru Cărți", constituiau lectura obligatorie pentru examenele serviciului civil chinez, instituite în 1313 și păstrate până în 1905.

Gândirea lui Confucius nu a devenit cunoscută în Vest până când misionarii iezuiți, care s-au stabilit în Pekin în 1583, nu au asimilat elemente ale culturii și cunoașterii chineze, transmițându-le apoi Europei. Ei au fost aceia care au latinizat numele K'ung Fu-tzu, astfel încât Marele Înțelept a devenit cunoscut lumii sub numele de Confucius.[1]

Confucius s-a născut în statul Lu, astăzi provincia Shantung, și a trăit în timpul dinastiei Chou (1027-256 î.Hr.), cu circa cinci sute de ani înainte de era creștină. A fost crescut în condiții umile de către mama sa, tatăl murindu-i pe când el era foarte tânăr. A lucrat întâi ca supraveghetor la un depozit de grâne și ca șef al pășunilor publice, dar ambiția sa a fost de a propovădui virtuțile morale care au caracterizat primii ani ai dinastiei Chou și de a reînvia idealurile regilor Wen și Wu care au guvernat în timpul perioadei sale de întemeiere. Dar vremurile erau grele. Unitatea politică și puterea, care constituiau principalele trăsături ale dinastiei Chou în primii săi ani, fuseseră în mare parte subminate de conflictele între orașele-state componente, de atacurile expansioniste ale statelor vecine și de raidurile grupurilor nomade ce veneau din zone mai sălbatice sau din munți. Propriul stat al lui Confucius, Lu, a căzut sub controlul uzurpatorilor, el însuși nereușind să obțină funcția care ar fi conferit autoritate și influență învățăturilor sale. Asemenea altora cu aspirații și greutăți similare, el a început să predea peripatetic, oferindu-și serviciile Curților și conducătorilor pe care i-a vizitat, însoțit de un mic grup de discipoli și învățăcei.

Este imposibilă verificarea atât a vieții lui Confucius și a personalității sale, cât și a detaliilor învățăturilor atribuite lui. Nu avem la dispoziție decât lucrările apărute după moartea sa, care au fost prelucrate, îmbogățite și fără îndoială rearanjate în numeroase feluri de către discipolii săi. În ciuda unor inconsistențe interne și a variațiilor de accente din materialul avut la dispoziție, este posibilă discernerea unui tablou coerent al unui om care a crezut cu pasiune în importanța valorilor morale și cunoașterii și care și-a păstrat integritatea și continua vocație de a-i învăța pe alții de-a lungul întregii sale vieți. În mod similar, este imposibil să se poată stabili autenticitatea sau neautenticitatea maximelor scrise atribuite lui Confucius. Suntem obligați să acceptăm mai curând o prezentare generală a doctrinei confucianiste, decât gândirea autentificată a filozofului. Trebuie să analizăm mișcarea pe care a inițiat-o, urmărind etapele sale de dezvoltare, relativ la ceea ce este cunoscut despre Maestrul K'ung însuși și astfel să ajungem la o înțelegere critică a ideilor sale, idei care au exercitat o influență profundă asupra vieții a milioane de ființe umane.

Multe din cuvintele și gândurile atribuite lui Confucius sunt cuprinse într-o colecție de scrieri cunoscută sub numele de *Analecte*. În 1687, patru misionari iezuiți au publicat *Confucius Sinarum Philosophus, sine Scientia Sinesis*. Această carte include nu numai *Analecte* dar și alte două lucrări de mai mică întindere, *Marea Învățătură* și *Doctrina Căii*.

Aceste lucrări, împreună cu scrierile lui Mencius[2], alcătuiesc Cele Patru Cărți și, după cum s-a menționat, au fost textele oficiale pentru examenele din cadrul serviciului civil chinez. Cele Patru Cărți fac parte dintr-un volum mai mare de scrieri, cunoscute sub numele de Cei Treisprezece Clasici – surse literare de inspirație nu numai pentru confucianism dar și pentru taoismul și budismul chinez.

Filozofia lui Confucius a fost în mod predominant morală și politică. Ea se bazează pe credința că cerul și pământul coexistă în armonie și echilibru, menținându-se totodată un dinamism perpetuu. El considera că ființele umane sunt susținute de aceste condiții și trebuie să încerce să rivalizeze cu modelul cosmic. Din „*Doctrina Căii*" aflăm că „echilibrul este marea rădăcină din care decurg toate comportamentele umane din lume, iar această armonie este calea universală pe care toți ar trebui să o urmeze".[3]

Îndemnul lui Confucius de a trăi armonios nu susține reprimarea totală a pasiunilor și sentimentelor individului de dragul menținerii unui curs netulburat și calm al vieții. El face o importantă distincție între echilibru și armonie. Echilibrul, ni se spune, înseamnă „a nu avea sentimente tumultuoase de plăcere sau furie, supărare sau bucurie", iar armonia presupune „a avea toate aceste emoții împletite, dar toate la timpul cuvenit".[4] *Doctrina căii* este elaborarea drumului către armonie; ea furnizează detaliile acelui tip de viață care, prin propria recunoaștere a rangului cuvenit, va fi în concordanță cu principiul echilibrului, rădăcina tuturor lucrurilor. Aceste idei de armonie, dreptate și echilibru, atât la nivel cosmic, cât și individual, constituie esența teoriei și practicii politice. O credință preexistentă perioadei confucianiste era aceea că orice conducător

pământean deține un mandat, mandat ce trebuie ridicat în cazul în care acesta nu urmărește menținerea păcii și armoniei. Dinastia Chou, atât de admirată de Confucius, a fost alcătuită din oameni care, credea el, au câștigat aprobarea Cerului și aveau de aceea dreptul să înlăture tiranica dinastie Shang, precedentă dinastiei Chou. Confucius privea perioada timpurie Chou, cinci sute de ani înainte de perioada în care el a trăit, ca pe o adevărată epocă de aur. El a văzut reînvierea idealurilor acelei epoci drept o cale de a reface unitatea Chinei, într-o perioadă dominată de schisme și conflicte, considerându-se pe sine mai degrabă însărcinat să transmită vechile valori mai curând decât să elaboreze altele noi.

Pentru Confucius, toate virtuțile sociale și politice erau simple virtuți personale instituționalizate.

Educația era un mijloc de a căpăta cunoștințe morale; dar aceasta nu însemna numai cunoașterea corectitudinii anumitor acțiuni sau atitudini, ci și cea dobândită practic, experimental, prin a fi bun și a face bine. Elevul învață din exemplul profesorului său și, ulterior, îi învață la rândul său pe alții, fiindu-le exemplu. O astfel de educație, susține Confucius, începe din primii ani ai individului și continuă pe parcursul întregii sale vieți. În miezul concepției sale asupra bunătății morale se află noțiunea **jen**, ceea ce înseamnă bunăvoință sau dragoste față de oameni. Cuvântul chinez *jen* este dificil de tradus în mod exact. Este interpretat fie ca „bunăvoință", fie ca „omenie", în scopul sugerării tipului de relație ce trebuie stabilită în mod ideal între ființele umane. *Jen* este o capacitate tipic umană obținută mai degrabă prin eforturile de autocultivare ale individului decât prin dezvoltarea unei capacități înnăscute. În *Analecte*, Confucius spune despre *jen*: „Dacă îl dorim cu adevărat, va veni".[5] Aceasta este persoana care îndrăgește în asemenea măsură învățătura încât, în dorința de a o urma, el „își uită hrana" și „nu bagă de seamă apropierea bătrâneții".[6] Bunăvoința reclamă depășirea propriului interes și a automulțumirii, iar calea către ea constă în observarea ritualurilor sau *li*, un corp de reguli sau principii ce guvernează fiecare aspect al comportamentului uman, destinat a ghida o persoană spre un mod exemplar de acțiune. Detaliile ritualurilor sunt amplu prezentate. Se relatează despre gesturi, comportament, îmbrăcăminte, mișcare și expresie facială, cât și despre procedee, acțiuni și întregul ceremonial. Ceea ce urmează face parte din descrierea comportamentului corespunzător unui gentlemen:

> „În pat el nu zace în postura unui cadavru... Când vede pe cineva în doliu, chiar în situația în care îl cunoaște bine, el trebuie să adopte o expresie potrivită momentului; atunci când zărește pe cineva în îmbrăcăminte de sacrificiu sau un orb, chiar dacă nu se află în ținută de ceremonie, el trebuie să fie sigur că a adoptat atitudinea corespunzătoare. La întâlnirea cu persoane aflate în mare doliu, el trebuie să se încline peste marginea trăsurii sale; de asemenea el trebuie să se încline la fel și în fața persoanelor ce poartă însemne oficiale. Când i se oferă un platou cu delicatese, el trebuie să se ridice în picioare, mulțumind. La sunetul brusc al unui tunet sau la o pală violentă de vânt, el trebuie să acorde încurajări."[7]

Nu trebuie crezut că ritualurile confucianiste erau numai o fațadă comportamentală sau că aveau numai o importanță minoră. Confucius era membru al *ju*, casta învățătorilor, care se specializase în ceremonii practicate în casele conducătorilor. Sub tutela sa, aceste ritualuri au căpătat o profundă semnificație morală. El susținea cu insistență că adevărata bunăvoință sau omenie necesită o anumită integritate a persoanei în care mintea și inima concordă cu comportamentul exterior. Ritualurile nu au niciodată un caracter trivial. Ele arată cum ar trebui să fie dispoziția interioară și cum o adevărată bunăvoință interioară își găsește expresia în manifestări corespunzătoare. Practicarea riturilor poate fi considerată o pregătire pentru bunăvoință, o cale de a face lucrurile potrivite cultivării unei gândiri corecte. Confucius a descris acțiunea ce rezultă dintr-o integritate morală corespunzătoare ca *yi*, ceea ce înseamnă potrivire morală, și al unei bunăvoințe complete constând în cultivarea moralității personale ce întotdeauna tinde să acționeze în beneficiul și spre învățarea celor din jur. Dragostea de învățătură a fost un element esențial pentru câștigarea tipului de discernământ necesar în acest caz. Confucius spunea că „a iubi bunăvoința fără a iubi învățătura poate conduce la prostie“[8]: nu este suficient să fii bine intenționat. De exemplu, nu este suficient ca o persoană să-și exprime impulsurile generoase dăruind celorlalți fără discernământ.

Cunoașterea și învățătura ajută la dezvoltarea unui discernământ moral, astfel încât o persoană să învețe să-și împartă generozitatea pentru a face cu adevărat un bine. Cunoașterea, învățătura și experiența ajută o persoană să recunoască ceea ce este inalterabil în viață și să facă distincția de ceea ce poate fi schimbat prin strădanie. Confucius spune, în finalul Analectelor:

> „Un om nu are altă cale de a deveni binevoitor decât dacă își înțelege Destinul.“[9]

Destinul, în doctrina confucianistă, guvernează inalterabilul, legându-se astfel de lucruri cum ar fi lungimea vieții omului, moartea ș.a. Reflecțiile în legătură cu aceste inalterabile necesități determină individul să recunoască fertilitatea încercării schimbării lor și să realizeze avantajele canalizării eforturilor spre ceea ce poate fi îmbunătățit, anume capacitățile sale morale și de înțelegere.

Confucius consideră înțeleptul ca fiind cel mai bun dintre indivizi, dar nu credea că el ar fi făcut parte din această categorie restrânsă, gândind că sunt foarte rari aceia care reușesc să devină înțelepți cu adevărat. În *Analecte* el remarca:

> „Nu am nici o speranță de a întâlni un înțelept.“[10]

Ca nivel de excelență, „domnul“ urmează înțeleptului, fiind cel care exercită cea mai mare influență în viața cotidiană. El este omul care „în confruntările sale cu lumea... este de partea a ceea ce este moral“[11] și al cărui rol exemplar este descris în detaliu în *Analecte*. Domnul este capabil să comande și să primească supunerea celorlalți datorită calităților sale morale deosebite, care îl determină să fie sincer preocupat de bunăstarea celorlalți. Confucius credea privitor la un

conducător: „Dacă dorești binele, poporul va fi bun".[12] El susținea, de asemenea, că poporul trebuie să rămână popor, că „natura stăpânului se aseamănă cu vântul, iar natura oamenilor mărunți cu iarba; când vântul suflă peste iarbă, aceasta se înclină întotdeauna"[13], astfel guvernarea este realizată întotdeauna de un grup mic de conducători care își exercită benevol puterile asupra unei societăți în care fiecare membru are un rol bine definit. Aceasta nu exclude promovarea pentru cei care o merită. Confucius a susținut și a practicat un sistem de educație deschis tuturor și în care folosirea a ceea ce fiecare a învățat era un test al abilităților native. Nu este suficientă adoptarea modului de comportament al unui stăpân; se impune învățarea și practicarea acestuia printr-o conducere bună, printr-o îndrumare a celorlalți și prin stabilirea unor ritualuri corecte pe baza propriului exemplu. Cei care își urmează cu consecvență conducătorul exemplar vor participa din plin la o bună guvernare, beneficiind de asemenea de ea. Confucius susține egalitatea oamenilor la naștere, aceasta fiind convingerea ce stă la baza tuturor ideilor sale privind educația și care a influențat politica educațională chineză de-a lungul a numeroase secole.

Nu este greu de observat cum ideile lui Confucius despre moralitatea personală coexistă cu viziunea sa asupra naturii realității: activitatea morală a individului care încearcă să realizeze armonia socială contribuie la modificările cosmice ale balanței care, prin interacțiunea armonioasă, își găsește echilibrul. Nu sunt dificil de detectat afinitățile existente între gândirea confucianistă și unele din ideile filozofilor pre-socratici apărute în secolele al VI-lea și al V-lea î.Hr. în Grecia Antică. Printre aceștia din urmă, Anaximenes (585-528 î.Hr.) considera că sufletele umane și lumea naturală sunt susținute ca o unitate în interiorul unui mediu unic; Pitagora (571-496 î.Hr.) a conceput ritualuri comportamentale pentru menținerea purității, susținând că trebuie să existe o consonanță între armonia cerească concepută matematic și sufletul uman; Heraclit (504-501 î.Hr.) a promulgat ideea Logosului, un principiu de echilibru ce acționează în sensul menținerii unui fel de justiție cosmică. Propriul caracter al lui Confucius, înțelepciunea sa plină de modestie și dăruirea sa în a-i învăța pe cei din jur au fost comparate cu caracteristici similare ale lui Socrate, iar regula de aur socratică de comportament, „să nu faci celorlalți ceea ce nu dorești ca alții să-ți facă ție", este general valabilă printre moraliști.[14]

Confucius nu s-a angajat în elaborarea unor speculații metafizice, nici nu a avansat vreo teorie despre natura sau posibilitățile cunoașterii umane. Totuși era sensibil la limitele a ceea ce intelectul uman poate solicita să cunoască și, concomitent, evita să revendice lucruri care nu se bazau cu fermitate pe ceea ce este în general considerat a fi cunoașterea practică. Se povestește că i-ar fi spus unui om care i s-ar fi adresat o dată oarecum necugetat:

> „Când un domn este ignorat, te aștepți ca el să nu-și expună părerea."[15]

Urmașului său, Tzu-lu, i-a făcut următoarea remarcă:

> „Să-ți spun ceea ce trebuie cunoscut? Să spui despre ceea ce știi că știi, iar

despre ceea ce nu știi că nu știi, iată cunoașterea."[16]

O doctrină confucianistă, cunoscută în *Analecte* ca „rectificarea denumirilor" are interesante implicații filozofice. Confucius era preocupat în mod deosebit de faptul că cei numiți „domni" în timpul epocii sale nu reușeau să se comporte întotdeauna în conformitate cu prescripțiile sale. El se întreba: „Dacă un stăpân abandonează omenia, cum își poate el onora numele?"[17] și declara totodată că guvernarea este ușoară dacă se află în mâinile celor care se comportă corespunzător, astfel încât „un prinț este într-adevăr prinț, un ministru într-adevăr ministru, tatăl cu adevărat tată, iar fiul cu adevărat fiu".[18] Se pare că nu denumirile ar fi vrut Confucius să le rectifice, ci comportamentul celor care purtau aceste denumiri, este ca și cum el ar fi văzut nume sau concepte cum ar fi „domn", „înțelept", „prinț" ș.a. drept absolute, precis definite și fixate de către epoca de aur Chou, pe care el a luat-o ca model.

Respectul pentru trecut și pentru strămoși, o preocupare profundă pentru ritual și un accent puternic pus pe importanța îndatoririlor filiale și pe relația tată-fiu sunt aspecte ale confucianismului care au făcut ca acesta să fie considerat oarecum străin de tradițiile occidentale. Cu toate acestea, lumea vestică este familiarizată, într-o oarecare măsură, cu toate aceste preocupări: cu legăturile familiale și cu respectul față de cei în vârstă, cu respectarea obiceiurilor, convențiilor și ceremoniilor, cu importanța morală a moderației, a rezervei și a modestiei. De aceea nu este în nici un caz imposibilă înțelegerea operei lui Confucius și recunoașterea universalității multora din valorile și practicile sale.

După moartea lui Confucius, în anul 479 î.Hr., discipolii i-au continuat opera. Doi dintre principalii săi urmași, Mencius și Hsun Tzu, s-au considerat ei înșiși a fi cei mai buni învățători, contribuind cu ideile și accentele proprii la gândirea confucianistă. Era o perioadă în care discuțiile intelectualilor despre numeroasele probleme morale și politice erau la loc de cinste la Curțile conducătorilor. Se organizau dezbateri, iar inițiații erau invitați să participe. Toate acestea aveau loc în condițiile unei tulburări de ordin politic și ale unui conflict continuu între statele Chinei, astfel încât perioada aceasta a devenit cunoscută drept Epoca Statelor Războinice. Lupta a culminat cu venirea la putere a dinastiei Ch'in (221-206 î.Hr.). Conducătorul său, Ch'in Shih Huang Ti, a unificat China, s-a autoproclamat împărat și a construit Marele Zid pentru a-și apăra imperiul de invaziile din nord. În 213 î.Hr., în scopul consolidării puterii sale totalitare, el a ordonat „Arderea Cărților", o acțiune care a distrus nu numai mare parte din literatura confucianistă, dar și pe cele ale altor clasici chinezi. În timpul dinastiei Han (206 î.Hr.-9 d.Hr.) a avut loc o renaștere a gândirii confucianiste. Fragmentele vechilor scrieri au fost adunate și restaurate, iar ideile confucianiste au fost reabilitate în ciuda pătrunderii budismului în primii ani ai epocii creștine. Ulterior, confucianismul, sau, mai precis, forme variate de neo-confucianism au continuat să aparțină curentului principal al culturii chineze, diseminate în rândul populației, prin educația în spirit clasic.[19] În acest mod, confucianismul a unit milioane de

oameni răspândiți pe un teritoriu vast și variat. A rezistat datorită faptului că asigura atât idealuri personale, cât și publice, subliniind o legătură clară între acestea. Ritualurile și ceremoniile conțineau practici exacte care aveau înțeles pentru oamenii simpli, fiind în același timp capabile de rafinamente infinite pentru intelectualitate. Confucianismul onora concepția despre familie, condiție socială cunoscută tuturor nivelelor societății chineze, și privea viața de familie bine organizată drept model pentru o societate armonioasă și unificată și ca împlinire a legii divine. El vedea artele și cultivarea emoțiilor nu numai ca pline de încântare prin ele însele dar la fel de valoroase pentru dezvoltarea unei coeziuni culturale și politice și pentru păstrarea unei profunde moralități ce trebuie să caracterizeze un om adevărat.

China mijlocului secolului al XX-lea a respins aproape în întregime confucianismul. Din momentul în care China a început să se măsoare cu lumea occidentală, s-au reformulat critici mai vechi la adresa rigidității sale, a idealurilor sale conservatoare și a obsesiilor legate de ierarhie și ceremonial. În lucrarea sa despre Confucius, Raymond Dawson atrage atenția asupra modului în care spiritele revoluționare ale anilor '60 au făcut responsabil confucianismul pentru fiecare aspect al unei stări de lucruri pe care doreau s-o repudieze:

> „Confucius era cel ce trebuia blamat pentru o societate a trecutului rigidă și ierarhizată: atunci când tinerii doreau să se afirme ei arătau cu degetul subordonarea confucianistă a copiilor față de părinții lor; când drepturile femeii erau nesocotite, reformatorii puteau arunca vina pe literatura confucianistă pentru faptul că rolul tradițional al femeii era în primul rând să dea naștere copiilor... astfel încât să fie asigurată continuitatea liniei strămoșilor...
> Cei care s-au minunat de descoperirile științei și tehnicii occidentale au observat neajutorarea Chinei în fața puterii militare a Vestului... Vechea critică la adresa lui Confucius, considerat un apologet al falselor virtuți și escroc care a sufocat conducătorii cu nonsensurile sale moralizatoare, a reapărut în lucrările scriitorilor de marcă ai secolului al douăzecilea."[20]

Nu este ușor să te dispensezi de atitudini care fac parte din curentul cultural. Cu toate că Revoluția Culturală a anilor '60 a intensificat criticismul anticonfucianist preexistent al Republicii Populare, inovațiile menite să elimine confucianismul nu erau mai puțin influențate de stilul său. Deseori este subliniat faptul că idealul comunist al remodelării personalității individului, pentru a beneficia de acceptul proletariatului, este foarte asemănător cu preocuparea confucianistă de autocultivare, iar venerația acordată cuvintelor Conducătorului Mao era identică cu cea manifestată anterior față de Confucius.

Ideile de armonie, unitate și echilibru au fost întotdeauna ipoteze intuitive ale gândirii chineze. În fapt, cu toate că taoismul și budismul au făcut în aceeași măsură parte din cultura chineză ca și confucianismul, au existat puține rivalități între aceste trei puternice mișcări. Relațiile lor mutuale sunt descrise cu acuratețe de proverbul chinez: „Trei religii, o singură religie". Fiecare pare complementul celorlalte două și fiecare

este folosită în acele circumstanțe în care pare a fi cea mai potrivită. Taoismul și budismul au pus accentul pe dimensiunile misticului și spiritualului, dimensiuni pe care confucianismul le-a neglijat în mare măsură dar care, în schimb, a alimentat inspirația în domeniul vieții publice și al conducerii afacerilor în stat.

NOTE

1. În timpul perioadei petrecute în China, iezuiții au dus o politică de stabilire a unor relații cordiale cu guvernul imperial, preocupându-se totodată de cunoașterea culturii. Versiunea asupra confucianismului, datorată lor, a cunoscut o deosebită apreciere în Occident.
2. Vezi eseul despre Mencius, din această carte.
3. Doctrina Căii, cap. 1.
4. *Ibid.*
5. *Analecte* 7:29, trad. de A. Waley în *The Analects of Confucius*, Londra, Allen & Unwin, 1938.
6. Remarcile lui Confucius privind învățarea sunt răspândite în întreaga lucrare „Analecte", dar în mod deosebit vezi cap. 7.
7. Analecte 10:16.
8. *Op. cit.*, 17:8.
9. *Op. cit.*, propoziția finală.
10. *Op. cit.*, 7:26.
11. *Op. cit.*, 4:10.
12. *Op. cit.*, 12:19.
13. *Ibid.*
14. Pentru ideile acestor gânditori vezi Diané Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1992 (retipărire).
15. Analecte 13:3.
16. *Op. cit.*, 2:17.
17. *Op. cit.*, 4:5.
18. *Op. cit.*, 12:11.
19. Privitor la formele târzii ale neo-confucianismului, vezi eseurile despre Chu Hsi și Tai Chen din această carte.
20. Raymond Dawson, *Confucius*, Oxford, Oxford University Press, seria Past Masters, Oxford University Press, 1986, pp. 85, 86.

SCRIERI

Scrierile cunoscute drept „clasice" au existat înainte de perioada vieții lui Confucius. Nu se cunoaște nimic sigur în legătură cu dimensiunea contribuției sale la acestea.

Acestea sunt:

(1) *Shih Ching* (Cartea Odelor), versuri datând din perioada de început a dinastiei Chou.

(2) *Shu Ching* (Cartea de istorie), scrieri din perioada 7000-2000 î.Hr.

(3) *I Ching* (Cartea schimbărilor), formule pentru explicarea naturii, utilizate pentru divinație.

(4) *Li Ching* (Cartea riturilor), reguli ale comportamentului social, compilate probabil în timpul sau după perioada vieții lui Confucius, dar conținând și obiceiuri mai timpurii.

(5) *Ch'un Ch'in* (Analele de primăvară și toamnă), scrieri din perioada 722-464 î.Hr.

Confucius a utilizat clasicii pentru învățăturile sale. Propriile sale idei și dezvoltarea lor sunt conținute în *Cele Patru Cărți*, scrieri utilizate ca bază pentru examinările serviciului civil chinez. *Cele Patru Cărți* sunt:

(1) *Lun Yu* (Analectele lui Confucius), proverbele lui Confucius.

(2) *Ta Hsuech* (Marea Învățătură), sfaturi politice.

(3) *Chun Yung* (Doctrina Căii), reglementări ale modului de viață.

(4) *Meng Tzu* (Cartea lui Mencius), gândirea lui Mencius.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Mencius, Lao Tzu, Chu Hsi, Tai Chen, Mao Zedong.

BIBLIOGRAFIE

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Dawson, Raymond, *Confucius*, Oxford, Oxford University Press, seria *Past Masters*, 1986.

Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, trad. (în engleză), D. Bodde, 2 vol., vol. I, New York, Free Press; Londra, Collier Macmillan, 1968.

Hughes, E.R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londra, Dent, 1942.

Legge, James, *The Chinese Clasics*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1961 (retipărire).

Waley, A., *The Analects of Confucius*, Londra, Allen & Unwin, 1938.

MENCIUS
(MENGE K'E)
(371-289 î.Hr.)

Mencius, asemenea predecesorului său Confucius, este mai bine cunoscut în varianta latinizată a numelui său decât ca Menge K'e. El este cel care a dezvoltat doctrinele confucianiste introducând propriile sale idei în structura gândirii acestuia.[1]

Însemnările cuvântărilor sale, cunoscute sub numele de *Mencius*, fac parte dintr-una din Cele Patru Cărți, colecția de scrieri clasice, care timp de mai multe secole au stat la baza educației chineze. Cele Patru Cărți au reprezentat textele fundamentale studiate în vederea examenelor din serviciul civil chinez, instituite în 1313 d.Hr. și menținute, an de an, timp de șase secole. Stilul literar al lucrării Mencius este considerat ireproșabil.

Se cunosc puține lucruri despre evenimentele care au marcat viața lui Mencius. O istorie intitulată *Shi chi* (Amintirile unui istoric), scrisă la începutul sec. I î.Hr., conține o scurtă biografie a acestuia, fără a furniza mai multe informații decât cele ce pot fi extrase din propriile lui scrieri. El s-a născut în statul Tsou, provincia Shantung. De la vârsta de trei ani, când i-a murit tatăl, a fost crescut de mama sa – țesătoare – care s-a sacrificat pentru a-i asigura o educație morală exemplară fiului său. Mencius a fost, pentru o perioadă, elevul lui Tzu Ssu, nepotul lui Confucius.

El a devenit profesor și, după un scurt serviciu ca funcționar în statul Ch'i din estul Chinei, a început să călătorească pe la Curțile conducătorilor, sfătuindu-i în legătură cu practicile guvernării umaniste și ale stăpânirii. Dar tulburările politice care l-au descurajat pe Confucius în misiuni similare au continuat, amplificându-se chiar, și au avut același efect și asupra lui Mencius.[2] Se presupune că s-ar fi retras, împreună cu câțiva discipoli, probabil pentru a lucra la realizarea operei sale, *Mencius*, dar nu este suficient de clar dacă lucrarea este creația sa sau a fost rezultatul eforturilor comune ale adepților săi.

Chiar dacă ar fi scris-o el însuși, este evident, după numele și titlurile unor personaje, că versiunea care a ajuns până în zilele noastre a fost completată după moartea sa.

China a suferit profunde schimbări în timpul vieții lui Mencius. Statele sale componente se aflau într-un conflict permanent, întrucât feudalismul lăsase loc liber instaurării, în mod gradat, a unui tip mai centralizat de guvernare, perioadă

devenită cunoscută ca Epoca Statelor Războinice (403-222 î.Hr.): în timpul acesteia s-a dezvoltat o doctrină numită Legalism care privea ființa umană ca având o natură egocentrică, reacționând numai la recompensă și pedeapsă. Mencius s-a bucurat de puțină simpatie având aceste vederi. Gândirea sa este marcată de conceptele confucianiste despre bunăvoința umană (*jen*) și dreptate sau conduită corespunzătoare (*yi*), el considerând că există un element de bunătate în ființa umană care face parte în egală măsură din natura umană ca și apetitul pentru mâncare și sex.

Menționând punctul de vedere confucianist despre bunăvoință și conduită corespunzătoare, Mencius a dezvoltat conceptul de „stăpân" sau „om superior", o persoană profund umană atât în gândirea sa interioară, cât și în comportamentul exterior și care nu va face niciodată altora ceea ce nu ar dori să i se facă lui însuși.

Mencius scria:

> „E mică diferența între om și necioplit. Omul obișnuit își pierde această trăsătură distinctivă în timp ce stăpânul o păstrează."[3]

Ceea ce omul superior păstrează și dezvoltă este puterea de a gândi și de a-și conduce rațional modul de viață. El nu este guvernat de atracțiile și repulsiile simțurilor; el se implică în reflecții morale. Mencius vorbește despre inimă ca despre organul gândirii, având un rol similar unei conștiințe reflexive care trebuie să guverneze viața individului. Spre deosebire de mulți gânditori occidentali, el nu crede într-un dualism intens al minții și corpului în ființa umană. El o consideră pe aceasta ca un întreg organic care înflorește atunci când cele mai valoroase elemente ale corpului le conduc pe cele mai slabe. Între elementele schemei sale, inima are prioritate deoarece este organul cel mai important.

Cu toate acestea, inima nu este diferită în mod esențial de restul corpului, astfel încât activitatea ei nu generează nici o problemă de interacțiune cu celelalte organe.

Fundamentul punctului de vedere al lui Mencius în legătură cu ființa umană este o concepție asupra existenței lucrurilor în cosmos. Credința generală a timpului era aceea că universul este constituit din *ch'i*, o substanță fundamentală cu consistență variabilă, partea sa cea mai densă formând pământul, iar cele mai ușoare și rarefiate ridicându-se pentru a forma cerul. O ființă umană era privită ca un amestec al celor două forme, partea cea mai rafinată a *ch'i* alcătuind inima și sufletul corpului. În concepția lui Mencius, noțiunea de *ch'i* s-a dezvoltat într-un element având o semnificație morală deosebită pentru fiecare individ în parte. La nivel individual, un *ch'i* era considerat ca un element propriu esențial, o personalitate spirituală, sursa individualității umane și a caracterului. Mencius vorbea despre propriul său *ch'i* ca fiind „fluid" și „vast și imuabil în cel mai înalt grad".[4] Sfatul său referitor la *ch'i* era:

> „Hrănește-l cu integritate și nu așeza piedici în drumul său, iar el va umple spațiul între Cer și Pământ. Este un *ch'i* care unește dreptatea cu Calea... El este născut din dreptate cumulată și nu poate fi însușit de cineva prin reprezentări sporadice de dreptate... De câte ori individul acționează

> într-un mod situat sub standardul stabilit în inima sa, el va eșua... Trebuie să-l perfecționeze și să rămână în atenția sa.
> În același timp, cât timp nu-l vei înlătura niciodată din minte, nici nu trebuie să faci eforturi spre a-l ajuta să crească."[5]

Pentru a dezvolta propriul său *ch'i*, cea mai bună latură a individului, se impune conectarea a ceea ce este pământesc cu ceea ce este de natură divină. Aceasta înseamnă să găsești Calea (tao), viața dreaptă pentru o ființă umană, în care se sărbătorește, se comunică și se împărtășește armonia finală a cosmosului. Aceasta impune cultivarea unei dispoziții constante de a face bine, care nu este superficială și niciodată excesivă. Virtutea înseamnă cultivarea aptitudinilor naturale. Mencius îl citează pe Confucius care, în legătură cu bunătatea nativă, spune:

> „Reține-o și se va menține; eliberează-o și va dispărea. Niciodată nu poți ști când vine sau pleacă, nici durata ei."[6]

Mencius face apel la experiența umană obișnuită pentru a-și susține afirmația că natura umană conține o bunătate înnăscută.

El subliniază faptul că toți copiii sunt conștienți în mod natural de modul în care trebuie să-și iubească părinții și că oricine zărește un copil gata să cadă într-o prăpastie va tinde în mod spontan să încerce a-l scăpa.

El identifică patru germeni, sau nuclee, de bunătate înnăscută în ființa umană. Acestea sunt simțămintele de compasiune, rușine, curtoazie (politețe) și percepția binelui și a răului. Hrăniți în mod corespunzător, acești germeni se dezvoltă în cele patru virtuți cardinale: bunăvoință, obediență, conduită socială și înțelepciune. Mencius remarca: „Omul are acești patru germeni așa cum are patru membre. Pentru un individ posesor al acestor patru germeni a-și nega propriile sale potențe înseamnă a se automutila".[7]

Atât în etica lui Mencius, ca și în cea confucianistă moralitatea personală este condiția necesară pentru cea socială și politică. Bunăvoința și conduita corespunzătoare, practicate în cadrul relațiilor personale, trebuie să se manifeste și în contextul larg al unei guvernări corecte și pline de compasiune. Mencius vorbește despre regele Wen, un conducător din dinastia Chou, descris de Confucius ca iubindu-și în asemenea măsură supușii, încât se comporta cu aceștia ca și cum „ar îngriji niște invalizi".[8] El susține că poporul va sluji cu credință conducătorul uman, imitându-i exemplul bun și unindu-se pentru a forma un stat prosper, în care domnește pacea: „Când prințul este plin de bunăvoință, toți ceilalți sunt binevoitori".[9] El notează cuvinte despre care se crede că și-ar avea originea într-un capitol pierdut al lucrării *Shih-chi*, Cartea de istorie a Chinei: „Cerul vede prin ochii poporului său, Cerul aude cu urechile poporului său"[10] și aceasta pare să sublinieze încă o dată ideea unei bunătăți naturale, înnăscută, a poporului precum și înrudirea acestei înclinații naturale cu cerul. Conducătorul care recunoaște acest lucru va cultiva aceste virtuți naturale în rândurile poporului său, făcându-l capabil să îm-

părtăşească în mai mare măsură fericirea cerului.

Mencius afirmă în mod constant superioritatea persoanei intelectuale asupra aceleia a cărei viaţă este destinată în mod predominant activităţilor fizice. Dar aceasta nu este pur şi simplu o brutală diviziune pe clase sociale, pe baza ocupaţiei fiecăruia. Rezultă din punctul de vedere deja menţionat că virtutea adevărată constă din acordarea priorităţii organului gândirii, inima, mai curând decât acelora care satisfac pofte şi simţuri. Ca şi Confucius, Mencius crede că oricine poate ajunge înţelept, conducător sau stăpân, aceasta fiind o chestiune de cultivare a potenţialului personal în scopul obţinerii unei bunăstări morale.

Confucianismul este adânc pătruns de conceptele de disciplină, priorităţi şi predestinări ale tuturor lucrurilor, iar aderarea lui Mencius la aceste concepţii apare cu preponderenţă în cadrul învăţăturilor sale referitoare la dragostea şi obedienţa în cadrul familial.

Gândirea sa referitoare la acest subiect trebuie privită ca un răspuns şi ca o împotrivire la poziţia lui Mo Tzu, un învăţător care exercita o puternică influenţă în secolul al IV-lea î.Hr. şi care a respins multe din elementele doctrinei confucianiste. Ideile lui Mo Tzu aveau un caracter utilitar: acţiunile, obiceiurile, ocupaţiile şi obiectele au fost evaluate, susţinea el, în sensul beneficiilor sau consecinţelor pozitive pe care le produc. Asemenea confucianiştilor, Mo Tzu recomandă bunăvoinţă şi corectitudine (*jen* şi *yi*), dar concepţiile sale în legătură cu acestea erau oarecum diferite de cele ale adepţilor lui Confucius. El susţinea că dragostea noastră pentru cei din jur trebuie împărţită în mod egal şi fără discriminare asupra tuturor, în timp ce Mencius, urmând modelele stabilite de către Confucius, afirma primatul dragostei faţă de părinţi şi, deci, o revărsare gradată a dragostei pornind de la propria familie în exterior, spre societate. În general, Mencius considera perfect normală ideea că trebuie să-i iubim pe cei apropiaţi în mai mare măsură decât pe cei aflaţi la distanţă. În acelaşi timp, el a susţinut că trebuie în permanenţă extins obiectul dragostei noastre:

> „Tratează-ţi propriul copil într-o manieră corespunzătoare vârstei sale fragede şi extinde această comportare către tinerii altor familii."11

Mo Tzu a criticat totodată confucianismul pentru negarea umanistă a zeilor şi spiritelor, argumentând că aceasta nemulţumeşte atât pe Dumnezeu, cât şi spiritele.

El a subliniat faptul că practicile confucianiste de a plânge moartea unei rude timp de trei ani irosesc viaţa resurselor umane prin interpretarea muzicii.

El susţine, de asemenea, că credinţa confucianistă în destin sau soartă are efectul lenevirii oamenilor, căci ei consideră inutilă lupta împotriva a ceea ce văd ca fiind cursul predestinat şi imuabil al evenimentelor. Există teme predominant utilitare care prezintă unele dintre diferenţele fundamentale între Mencius şi Mo Tzu. Punctul de vedere al lui Mencius este că cerul este mai important decât zeii sau spiritele. Cerul este sursa şi idealul a tot ceea ce este mai bun în moralitatea umană. Acesta este accesibil, într-o oarecare măsură, cât timp *ch'i* al unei persoane se conectează la el şi atâta timp cât

toate ființele umane conțin sămânța tuturor virtuților în interiorul lor. Acest lucru contrastează puternic cu credința mohistă conform căreia bunăvoința și comportamentul virtuos trebuie supraimpuse naturii umane și dezvoltate prin intermediul recompenselor și sancțiunilor.

După Mo Tzu, nu suntem înrudiți cu cerul ca și cum am fi locuitorii săi; virtutea trebuie practicată căci ea produce recompense și beneficii, dar nu se practică spre propriul ei interes.[12]

Mencius trasează atent diferențele între diferitele tipuri de relații interumane. El consideră că tatăl și fiul trebuie să se iubească unul pe altul; conducătorul și supusul trebuie să fie drepți unul cu altul; soțul și soția trebuie să-și diferențieze sferele proprii de activitate; frații mai mari și cei mai tineri trebuie să aibă un soi de ierarhie, iar între prieteni trebuie să existe bună credință.[13] Aceste distincții formează baza gândirii sale politice: societatea este reprezentată în mare de către aceste relații, iar obligația statului este de a le proteja și a le menține, asigurând condițiile unei comunități morale.

Viața politică este în mod esențial o viață morală, dezvoltarea tuturor acelor calități și înclinații care deosebesc lumea oamenilor de lumea creaturilor. Conducătorul ideal este regele înțelept, conducătorul înțelept, al cărui scop este de a împărtăși cea mai înaltă educație morală poporului său. Aceasta trebuie întotdeauna dată ca exemplu și trebuie învățată; astfel se poate câștiga credința supușilor mai ușor decât prin forță fizică și intimidare, modalități caracteristice unui conducător militar. Mencius remarcă:

„Atunci când oamenii se supun forței, ei nu o fac în mod voluntar, ci pentru că nu sunt suficient de puternici. Atunci când oamenii se supun influenței transformatoare a moralității, ei o fac în mod sincer, cu admirație în suflet."[14]

Și „nu prin granițe pot fi limitați oamenii, căci nu printr-o amplasare strategică poate fi asigurată securitatea unui stat și nu prin superioritatea armelor se poate menține un imperiu. Cel ce nu-și va însuși Calea va avea puțini care să-l susțină".[15]

Mencius susținea nu numai că poporul era cel mai important element al guvernării dar și că acesta are dreptul de a se revolta împotriva unui conducător căruia nu i se poate aplica corect apelativul de „rege". Acesta este un element familiar în gândirea a numeroși teoreticieni politici, din toate timpurile, și prezintă în mod deosebit afinități puternice cu ideile filozofului englez din secolul al XVII-lea, Thomas Hobbes. Hobbes susține că un suveran trebuie să fie în mod legitim supus revoltei supușilor dacă nu reușește să-i protejeze și să mențină pacea; pe scurt, dacă el nu mai acționează în conformitate cu poziția sa de „suveran".

Într-un mod comparabil, atât Confucius, cât și Mencius insistă asupra „rectificării denumirilor", adică asupra conformării obiectelor și persoanelor cu numele sau titlurile date lor. Interesant este faptul că bazele filozofice ale acestor similitudini sunt în mod marcant nesimilare. Confucianiștii par a fi crezut în existența esențelor ideale, care trebuie descoperite și care conferă înțeles cuvintelor și termenilor. Spre deosebire de aceștia, Hobbes respinge complet noțiunea

esențelor ideale ca entități de sine stătătoare. Punctul său de pornire constă în faptul că dăm nume anumitor lucruri și că un termen general, ca de pildă „suveran" sau „roșu", nu reprezintă altceva decât un nume „impus multor lucruri datorită similitudinilor lor într-un anume sens".[16]

Cei familiarizați cu istoria filozofici occidentale adesea remarcă legături între Mencius și Confucius, asemenea celor existente între Platon și Socrate. Există într-adevăr o serie de asemănări. Atât Confucius, cât și Socrate erau îndrăgiți pentru integritatea lor personală, înțelepciunea lor practică și incoruptibilitatea lor. Ambii au expus o abordare realistă a vieții, ambii erau profund preocupați de înțelegerea și dezvoltarea naturii morale a ființei umane. Amândoi au fost succedați de gânditori, Confucius de către Mencius, Socrate de către Platon – care le-au dezvoltat ideile în sisteme filozofice mai bogate și mult mai complexe; există dimensiuni metafizice și mistice ale gândirii, atât în cazul lui Mencius, cât și al lui Platon, care nu există în cele ale predecesorilor lor. Doctrina lui Mencius cu privire la posibilitatea unui *ch'i* al unei persoane de a găsi afinități cu cerul prin umplerea spațiului între pământ și cer amintește în mod sigur de faimoasa alegorie a peșterii lui Platon, în care el descrie ființa umană ca luptând cu percepțiile unei nebuloase vieți în subteran, aspirând la înălțimile luminate de soare, acolo unde totul este limpede în lumina acestuia, care e văzut ca simbolul lui Dumnezeu.

NOTE

1. Vezi eseul despre Confucius din această carte, pp. 158-166.
2. Există o relatare excelentă a cadrului general politic și social al acestei perioade în lucrarea *A History of Chinese Philosophy* a lui Fun Yu-lan, trad. D. Dodde, vol. I, Princeton, Princeton Universitty Press, 1983, cap. 2.
3. În D.C. Lau (trad), *Mencius*, Harmondsworth, Penguin, 1970, IV, B, 19.
4. *Op. cit.*, II, A, 1 (p. 77).
5. *Op. cit.*, II, A, 2 (pp. 77, 78).
6. *Op. cit.*, VI, A, 8.
7. *Op. cit.*, II, A, 6.
8. *Op. cit.*, IV, B, 20.
9. *Op. cit.*, IV, B, 5.
10. *Op. cit.*, V, A, 5.
11. *Op. cit.*, I, A, 7 (p. 56).
12. Există o amplă relatare a gândirii lui Mo Tzu și a școlii Mohiste în lucrarea lui Fung Yu-lan, *op. cit.*, cap. V.
13. Mencius, III, A, 4 (p. 102).
14. *Op. cit.*, II, A, 3.
15. *Op. cit.*, II, B, 1.
16. Thomas Hobbes, *Leviathan*, cap. 4 (numeroase ediții).

SCRIERI

Mencius, trad. D.C. Lau, Harmondsworth, Penguin, 1970.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Confucius, Lao Tzu, Hui-neng, Tai Chen, Mao Zedong.

BIBLIOGRAFIE

Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Badde, vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, trad. E.R. Hughes, Londra, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1947.

LAO TZU
(probabil sec. al IV-lea î.Hr.)

Se cunosc puține date legate de viața lui Lao Tzu. Figura sa enigmatică, dar profund venerată, reprezintă ascensiunea gândirii taoiste în China. Taoismul este unul dintre cele trei sisteme filozofice etico-religioase care au dominat cultura chineză până în anii de început ai secolului al XX-lea. Celelalte două sisteme filozofice, confucianismul și budismul, utilizează cuvântul „*tao*" (pronunțat „dao") pentru a se referi la un mod corect de viață sau la dezvoltarea spirituală din univers. În taoism, *tao* este Calea și, de asemenea, principiul universal aflat în toate lucrurile. El este izvorul etern al universului și al tuturor celor aflate în univers.

Shih-Chi, crestomația de documente istorice chineze compilată de către Shu-ma Ch'ien în secolul al II-lea î.Hr., nu este clară în ceea ce privește datele biografice ale lui Lao Tzu. Aflăm de aici că numele său de familie era Li, porecla Erh, iar numele său public, Tan. Locul său de naștere a fost Chu Jen, un sat din provincia chineză numită azi Ho-nan. Lao Tzu era arhivar la Curtea conducătorilor Chou și în unele surse se menționează că în această calitate a participat la lecțiile lui Confucius despre ritualuri, lecții ce constituiau o parte vitală a educației și a vieții chineze.

În momentul slăbirii dinastiei Chou, Lao Tzu a părăsit Curtea dar, înainte de a pleca din China, a scris, la solicitatea lui Jin Hsi, paznicul frontierei, un tratat despre Tao. Lucrarea, cunoscută sub numele de *Tao-te Ching* (Calea și Puterea sa), are optzeci și unu de capitole scurte, scrise cu ajutorul a aproape cinci mii de caractere chinezești. Datorită acestui fapt, ea este deseori numită *Cele cinci mii de cuvinte ale lui Lao Tzu*.

Nu există documente privind activitatea lui Lao Tzu după plecarea din China călărind, conform legendei, pe un bivol indian albastru. Majoritatea sinologilor sunt de părere că relatarea din Shih-Chi este de domeniul legendei, iar *Tao-te Ching* este o compilație a cuvintelor și gândurilor unui număr de gânditori taoiști care a fost neglijată de-a lungul mai multor decade.

S-au realizat mai mult de patruzeci de traduceri ale lucrării *Tao-te Ching*, de asemenea s-au scris sute de comentarii în numeroase limbi. În *A Source Book in Chinese Philosophy*, Wang-tsit Chan remarcă:

„Nimeni nu poate spera să înțeleagă filozofia, religia, guvernarea, arta, medicina chineză – sau chiar mâncarea – fără o reală apreciere a gândirii filozofice profunde cuprinse în această carte."[1]

S-au făcut numeroase încercări de traducere a termenului „*tao*" într-un mod care să-i redea semnificația completă. Iezuiții, care au realizat prima traducere a lucrării *Tao-te Ching*, au echivalat *Tao* cu Rațiunea Supremă a Ființei Divine, dar această acceptare a termenului este nepotrivită din două puncte de vedere. În primul rând, el a eșuat în surprinderea sensului care se referă la natură sau la univers, ca întreg. În al doilea rând, sunt neglijate semnificațiile centrale ale lui Tao, aceea de Cale și de Cale a Naturii ca întreg, mai mult decât a unei căi specifice în interiorul ordinii naturale. *Tao* este cuvântul potrivit pentru ceea ce este fundamental și inefabil, iar lucrarea *Tao-te Ching* se pronunța deschis asupra acestui punct de vedere, lămurindu-l:

„Tao (Calea) ce poate fi împărtășit nu este cel etern;
Numele ce poate fi spus nu este eternul nume.
Cea fără-de-nume este originea Cerului și a Pământului;
Cea numită este mama tuturor lucrurilor."[2]

Iar în paragraful al douăzeci și cincilea putem citi:

„Există ceva oarecum nediferențiat și totuși întreg,
Care a existat înaintea cerului și a pământului;
Lipsit de sunet și de formă nu depinde de nimic și nu se schimbă.
Se manifestă oriunde și este lipsit de pericol.
Poate fi considerat ca mamă a universului.
Nu-i știu numele; eu îl numesc Tao."[3]

Multe din ideile conținute în învățăturile lui Lao Tzu pot fi înțelese mai bine asemănându-le sau deosebindu-le de învățăturile lui Confucius. Doctrina lui Confucius derivă din importanța pe care acesta o acordă fiecărei capacități individuale de a se îmbunătăți, din punct de vedere moral, precum și dezvoltării unei bunăvoințe pline de înțelegere, îndreptată atât către ființe individuale, cât și către societate, în general.

Gândirea lui Lao Tzu are o caracteristică oarecum diferită. Pentru el, *Tao* sau Calea se află prin realizarea unei armonii sau a unei uniuni cu natura. Această unitate nu este asigurată prin dorința arzătoare de a realiza anumite țeluri ci, mai curând, printr-un fel de eliberare, printr-o renunțare la dorințe, printr-o reducere a necesităților și prin supunerea lăcomiei. *Tao-te Ching* respinge practicarea riguroasă a ritualurilor, atât de importantă în sistemul confucianist de educație morală, propunând înlocuirea sa cu supunerea și blânda explorare a ceea ce este natural. El susține descoperirea Căii după îndelungi căutări, asemănătoare modului în care un fir de apă își găsește drumul printre neregularitățile terenului pe care îl străbate. Ceea ce se obține este un fel de înțelegere vie: a ști cum, mai mult decât a ști ce.

Viața devine lipsită de efort, totuși plină. Cerința este de a locui în Natură mai curând decât a o folosi; de a fi

absorbit de ea mai curând decât de a te deosebi de ea.

Soluția lui Confucius la problema unei vieți drepte, corecte și în condiții de sociabilitate, implică elucidarea unui sistem bine definit de moralitate și de educație, atent circumscrisă în vederea realizării acestuia. Lao Tzu împărtășește aceste idealuri de armonie socială, dar nu și metoda lui Confucius de a le realiza. Pentru el, separarea virtuților și a capacităților constituie o greșeală, la fel și susținerea ideii de moralitate ca o condiție pentru care trebuie să lupți. El susține că multiplicarea regulilor și a convențiilor de comportament duce la amplificarea luptei și a competiției și produce un sistem eminamente artificial de virtute care ignoră Natura. Citim în *Tao-te Ching*:

„Atunci când marele Tao apune,
Se nasc preceptele de omenie și cinste.
Acolo unde au apărut cunoașterea și înțelepciunea
Își face simțită prezența o mare ipocrizie."[4]

Și:

„...numai atunci când Tao a fost pierdut
apare preceptul omeniei.
numai când omenia se pierde
preceptul
cinstei se dezvoltă."[5]

Sfatul lui Lao Tzu pentru atingerea virtuții este de a găsi „calea cea ușoară", aceasta însemnând respingerea construcțiilor complicate ale cunoașterii formale. El spune: „Părăsește chibzuiala (măsura), părăsește învățătura și nu va exista regret", sfătuind conducătorii „să-și administreze imperiul neangajându-se în nici o activitate" deoarece:

„Cu cât vor fi în lume mai multe tabuuri și prohibiții,
Cu atât oamenii vor fi mai săraci.
Cu cât oamenii vor avea mai multe arme ascuțite,
Cu atât statul va cunoaște mai multe tulburări."[6]

Din toate acestea nu trebuie trasă concluzia că Lao Tzu încuraja un mod anarhic de comportament individual. El susținea că există legi ale naturii imuabile și că numai prin înțelegerea caracterului acestora se poate identifica Calea proprie în viață. Găsirea sensului fiecăruia în cadrul Căii depinde de *wu-wei*, practica neintervenției, în conformitate cu legile naturii, prin aceea că nu trebuie să încerci niciodată să stânjenești acțiunea legilor universale, care constituie Tao al Cerului. Dar *wu-wei* nu înseamnă numai o negare sau lipsa opțiunii. El înseamnă prezența în locul potrivit și dorința de a urma natura adevărată a lucrurilor.

Apa este folosită din nou ca simbol ideal pentru conceptul de putere prin blândețe:

„Marile râuri și mări sunt regii tuturor torentelor din munți.
Pentru că ele stau destoinice dedesubtul lor...
Nimic nu este mai blând și mai lipsit de putere decât apa.
Și, cu toate acestea, nimic nu este mai potrivit să ia cu asalt lucrurile dure și puternice."[7]

Conducătorii politici ai statelor nu au fost exceptați de la principiul *wu-wei*. Lao Tzu observă: „A conduce un mare

regat este similar cu a găti un peşte mic". Altfel spus: cu cât este mai puţină agitaţie, cu atât rezultatele vor fi mai bune."

Multe din observaţiile cuprinse în *Tao-te Ching* conţin sfaturi specifice pentru conducători, de a respecta taoismul în tot ceea ce ei întreprind. Se subliniază că:

> „Tao cere în mod invariabil abolirea acţiunii şi totuşi nimic nu rămâne nefăcut.
> Dacă regii şi nobilii vor putea menţine această stare, toate lucrurile se vor transforma spontan.
> Dacă, după transformare, ei vor dori să fie activi,
> Îi voi înfrâna cu simplitate, cea care nu are nume.
> Simplitatea, cea care nu are nume, este lipsită de dorinţe.
> A fi liber de dorinţe înseamnă linişte.
> Iar lumea va cunoaşte pacea propriei sale armonii."[8]

Lao Tzu recomandă o atitudine similară chiar şi în cazul ostaşului care, spune el, foloseşte armele doar atunci când nu are alternativă:

> „Un conducător de trupe iscusit nu-şi demonstrează cu agresivitate forţa militară.
> Un luptător îndemânatic nu se înfurie...
> Aceasta este virtutea non-competiţiei.
> Ea este denumită puterea de a folosi omul.
> Ea este potrivirea cu Cerul, cel mai înalt principiu din vechime."[9]

Ideea oarecum paradoxală de a găsi puterea în non-violenţă şi supremaţia în umilinţă ilustrează o lege fundamentală Tao, exprimată în cuvintele:

> „Reversibilitatea este acţiunea lui Tao.
> Slăbiciunea este funcţia lui Tao.
> Toate lucrurile din lume provin din existenţă.
> Iar existenţa vine din non-existenţă."[10]

O altă astfel de lege, derivând din caracterul esenţial al lui *Tao*, este principiul *yin-yang* al contrariilor (feminin şi masculin, întuneric şi lumină, acţiune şi pasivitate) unite într-unul singur şi care într-adevăr constituie întregul şi esenţa înţelegerii lui *Tao*. Lao Tzu susţine cultivarea unei receptivităţi neagresive, considerată în mod tradiţional ca proprie elementului feminin, în oricine este în căutarea divinului şi a împlinirii:

> „Cel care cunoaşte elementul masculin (forţa activă) şi care îşi menţine elementul feminin (forţa pasivă sau elementul receptiv)
> Devine cumpăna lumii.
> Fiind cumpăna lumii,
> Nu se va abate nicicând de la virtutea eternă..."[11]

Invocarea principiului *yin-yang* şi importanţa acordată elementului său feminin sunt în totală concordanţă cu atitudinea de *wu-wei* şi cu căutarea generală a echilibrului şi armoniei. Aprecierile lui Lao Tzu legate de calităţile elementului feminin erau probabil contrare gândirii convenţionale a epocii sale, cu toate că ele concordă cu multe din vechile mituri şi curente folclorice ale perioadei respective.

Principala sa preocupare a constituit-o găsirea unei vitalităţi echilibrate în

care elementele constitutive să nu se afle niciodată în conflict, ci în permanență să fie complementare, hrănindu-se unul pe celălalt pentru a se realiza o unitate armonioasă. Astfel, pentru el, femininul și masculinul erau de o importanță egală și indispensabile unul altuia. Mai mult decât atât: în reciprocitatea lor, ele înfăptuiesc unitatea naturii cosmosului, a forțelor universale ale ființării și neființării, elemente esențiale ale lui Tao.

Filozoful american Arthur C. Danto a spus despre cunoașterea taoistă că este mai curând practică decât conceptuală și că învățăturile lui Lao Tzu constituie „deprecierea unui tip de experiență în favoarea celuilalt tip."[12]

Danto remarcă de asemenea: „Gândirea (taoistă), în virtutea căreia satisfacția politică constă din a permite lucrurilor să-și găsească calea naturală, este optimistă și radical naivă"[13] și citează remarca lui Confucius: „Dacă Tao ar predomina în lume, eu n-aș mai încerca să modific starea lucrurilor".[14] Taoismul nu pare pe deplin capabil să se confrunte cu o lume care îi ignoră învățătura. O problemă chiar mai serioasă apare atunci când reflectăm cum ar trebui să stea lucrurile, dacă și când idealul taoist al uniunii mistice cu natura poate fi atins, astfel încât eul individual să se piardă, fiind absorbit în ansamblul vieții universului. Pentru taoism aceasta este condiția supremă, realizarea morală finală; dar închiderea porții între sine și lume face ca toate concepțiile uzuale de morală și virtutea să fie inutile căci, așa cum subliniază Danto, „exact acel spațiu pe care taoismul intenționează să-l distrugă este cel care face ca moralitatea să fie posibilă".[15]

Condițiile pe care le considerăm în mod obișnuit necesare pentru morală par să dispară o dată ce conștiința individuală este integral pierdută.

În pofida acestor dificultăți, taoismul oferă o concepție despre viața omului și despre cosmos extrem de atrăgătoare. Preocupările sale sunt omniprezente și eterne în gândirea umană. Care este originea tuturor lucrurilor? Există un sens al vieții? Ce este binele? Cum trebuie trăită viața omului? Răspunsurile la aceste întrebări nu sunt caracteristice numai pentru modul de gândire oriental: ele întruchipează de asemenea multe dintre presupunerile, conexiunile și concluziile filozofilor occidentali și exprimă gânduri și idei comune misticismului, general valabile în speculațiile umane.

În taoism s-a căutat întotdeauna o uniune cu natura, considerându-se că aceasta aduce libertate, echilibru vital și longevitate. Persoana care trăiește Tao evită excesele de orice fel și niciodată nu trebuie să-și înfrâneze necesitățile sau să-și consume energiile.

Lao Tzu consideră că cei care au o afinitate corespunzătoare cu lumea naturală, cei care au *te*, sau spiritul, ceea ce înseamnă armonia cu universalul Tao, sunt în mod virtual invulnerabili la ceea ce este considerat în mod obișnuit un pericol natural:

> „Un om înzestrat cu atotcuprinzătorul *te* se poate compara cu un copil nou născut: insectele veninoase nu-l vor înțepa, animalele sălbatice nu-l vor sfâșia cu fălcile lor, păsările de pradă nu-l vor răpi în gheare; oasele lui sunt ușoare, încheieturile lui sunt suple, dar strânsoarea sa este puternică."[16]

Supleţea corpului şi controlul respiraţiei sunt considerate ca importante pentru prelungirea vieţii şi pentru menţinerea calmului şi deschiderii, care garantează un intelect atât de limpede încât poate reflecta şi ilumina lumea. Aceasta este condiţia purităţii interioare şi a longevităţii.

Lao Tzu nu crede în nemurirea fizică. Ceea ce pare el să susţină este o purificare progresivă a intelectului astfel încât, la vârsta senectuţii, moartea corpului să fie doar punctul culminant al unei întoarceri prelungite la unitatea cu toate lucrurile.

Mare parte *Tao-te Ching* poate fi considerat ca un tratat despre viaţa personală şi spirituală. Se cuvine a spune şi faptul că el s-a dorit a fi un manual, un fel de îndrumar al comportamentului politic, pentru conducătorii din Epoca Statelor Războinice (403-222 î.Hr.), perioadă instabilă în timpul căreia marile state îşi prădau vecinii mai mici înainte de a-i întărâta pe unii contra celorlalţi, care a culminat în secolul al III-lea î.Hr. cu triumful dinastiei Ch'in asupra dinastiei Chou şi cu întemeierea unui imperiu care a durat peste două sute de ani.

S-a sugerat că, în cadrul acestor conflicte, taoismul poate fi invocat ca un fel de magie împotriva agresiunii fizice sălbatice. Se pare că exponenţii săi au crezut a avea o tărie inatacabilă, extrasă din uniunea lor cu puterea Naturii ca întreg, şi o putere de înţelegere şi de influenţă provenită din acelaşi izvor.

Când un om dispare, părăsind viaţa în care şi-a construit un renume, multe lucruri se pot imagina sau lega de ceea ce va face după aceea. Interesul asupra lui Lao Tzu a crescut continuu, transformându-se într-un adevărat cult, el fiind chiar revendicat drept zeu. Un document descoperit în peretele unei biblioteci din Tun-huang povesteşte despre trecerea lui Lao Tzu de la faza de înţelept la aceea de zeu, descriind reapariţiile sale ca sfătuitor al unei serii de împăraţi ai Chinei şi felul în care îşi îndemna discipolii să înveţe şi să recite *Tao-te Ching*.

Doctrina atribuită lui s-a dezvoltat diferit din Epoca Statelor Războinice, dar a enunţat şi a păstrat fără întrerupere, drept concept principal, idealul uniunii mistice cu Natura. Ea a inspirat stilul avântat şi plin de imaginaţie al multor picturi peisagistice chineze, iar ethosul său de ordine şi linişte a inspirat arhitectura şi modelele a numeroase temple chinezeşti. Modificările profunde ale Chinei secolului al XX-lea nu au reuşit să distrugă taoismul. Asociaţia Taoistă Chineză a apărut oficial în Peking în 1957. Scopurile sale constau în unirea tuturor taoiştilor chinezi, în promovarea păcii mondiale şi în sprijinirea socialismului chinez într-o politică de libertate religioasă. Taoismul este religia dominantă în Taiwan, începând din secolul al XVII-lea, multe din vechile sale practici fiind aici păstrate în forma lor tradiţională.

Şi aici, din 1964, la iniţiativa unui student danez, K.M. Schipper, s-au efectuat cercetări ale istoriei taoismului în toate formele sale. Lao Tzu şi cartea sa *Tao-te Ching* sunt acum cunoscuţi în întreaga lume.

NOTE

1. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 136.
2. *Tao-te Ching*, cap. 1, Chan, *op. cit.*, p. 139.
3. *Op. cit.*, cap. 25, p. 152.

4. *Op. cit.*, cap. 18, p. 148.
5. *Op. cit.*, cap. 38, p. 158.
6. *Op. cit.*, cap. 57, p. 166.
7. *Op. cit.*, cap. 66 și 78, p. 170 și 174.
8. *Op. cit.*, cap. 37, p. 158.
9. *Op. cit.*, cap. 68, pp. 171-172.
10. *Op. cit.*, cap. 40, p. 160.
11. *Op. cit.*, cap. 28, p.154.
12. Arthur C. Danto, *Mysticism and Morality*, Harmondsworth, Penguin, 1976, p. 107.
13. *Op. cit.*, p. 114.
14. *Ibid.*
15. *Op. cit.*, p. 120.
16. *Tao-te Ching*, cap. 55, în Wing-tsit Chan, *op. cit.*, p. 165.

SCRIERI

Paternitatea lucrării Tao-te Ching (Specificul-Virtuții Tao) îi este atribuită lui Lao Tzu, cu toate că unii specialiști cred că ea ar fi numai o compilare a spuselor și a cuvântărilor unei serii de filozofi taoiști. Există numeroase traduceri ale acestei lucrări, ca de exemplu:

Chang Chung-yuan, *Tao: A new Way of Thin-King. A translation of the Tao-te Ching, with an Introduction and Commentaires*, New York, Harper & Row, 1975.

Waley Arthur, *The Way and its Power*, Londra și Sydney, Unwin Paperbacks, 1977.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Confucius, Mencius, Hui-neng, Chu Hsi, Tai Chen, Mao Zedong.

BIBLIOGRAFIE

Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chineze Phylosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Chang Chung-yuan, *Creativity and Taoism*, New York, Harper and Row, 1970.

Danto Arthur C., *Mysticism and Morality*, Harmondsworth, Penguin, 1976.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Badde, 2 vol., vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, 2 vol., vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Watts, A., *Tao: The Watercourse Way*, Harmondsworth, Penguin, 1979.

HUI-NENG
(638-713 d.Hr.)

Hui-neng, cunoscut sub numele de Al Șaselea Patriarh, este considerat ca fiind cel mai influent exponent al budismului *Ch'an* în China. Ch'an este extrem de cunoscut în Occident sub denumirea sa japoneză, Zen. Termenul provine din cuvântul de origine sanscrită ***dhyana*** care înseamnă „meditație".[1]

În general se consideră că budismul Zen își are bazele în învățăturile lui Bodhidharma, un budist originar din sudul Indiei care a călătorit prin China în prima parte a secolului al VI-lea. Învățătura a fost inițial transmisă și dezvoltată de cinci patriarhi succesivi, dar ulterior a apărut o fisură care a determinat împărțirea discipolilor în două ramuri ale budismului chinez, de nord și de sud. În partea de nord, un călugăr pe nume Shen-hsiu a condus o puternică școală în care punea accentul pe realizarea iluminării printr-un proces treptat de meditație, liniște și purificare a zonelor inferioare ale minții. Această mișcare și conducătorul său au fost la început desemnați să fie moștenitorii înțelepciunii patriarhale, dar școala de sud, condusă de către Hui-neng, a fost cea care a devenit autoritatea recunoscută pentru transmiterea și interpretarea învățăturii Zen.

Doctrinele atribuite lui Hui-neng sunt radicale și transformatoare. Ele includ respingerea ritualurilor tradiționale de a recita și a citi scripturile și de a aduce ofrande lui Buddha ca modalități de salvare. În locul unor astfel de practici, Hui-neng consideră că o persoană poate experimenta o interiorizare intuitivă imediată ce poate avea loc oricând și în orice circumstanțe. Pentru el, scopul filozofiei Zen este iluminarea directă, neconceptualizată, totală și bruscă. Diferențele între abordările școlilor de nord și de sud sunt foarte bine caracterizate de expresia „*nan-tun, pei-chen*", ceea ce înseamnă „bruschețea sudului, gradualitatea nordului".[2]

Mișcarea sudică, s-a observat, a permis ca „rațiunea chineză să se afirme ca însăși într-un sens, în opoziție cu cea indiană".[3]

Viața lui Hui-neng a devenit în mare măsură legendară. Deși lipsit de educație în tinerețe, ocupându-se cu vânzarea lemnelor și cu măcinarea orezului la o mânăstire, el a fost caracterizat ca având o profundă înțelegere și intuiție filozofică. Într-un fragment autobiografic, cuprins în „Platforma Sutra a celui de-Al Șaselea Patriarh", lucrare ce a devenit

baza clasică a budismului Zen, Hui-neng povestește că, în timpul perioadei cât a fost măcinător de orez la mânăstirea din Hung-jen, el a concurat cu ceilalți călugări, printre care și Shen-hsiu (care va deveni mai târziu conducătorul școlii de nord), pentru a compune un vers care urma să-l desemneze pe cel de-Al Șaselea Patriarh. El descrie la început cum, la miezul nopții, călugărul Shen-hsiu, ținând în mână o lumânare, și-a scris versurile pe un perete situat în coridorul sudic al mânăstirii. Versurile sunt următoarele:

„Acest corp este asemenea copacului Bohdi:
Această minte este asemenea suprafeței unei oglinzi strălucitoare.
Șlefuiește-o fără încetare.
Și nu permite prafului să o acopere."[4]

După aceea, Hui-neng ne oferă propriul său vers, care a fost scris, la dictarea sa, pe peretele de vest al mânăstirii și destinat să-l desemneze pe el ca fiind apt să primească moștenirea patriarhilor.

Versurile întruchipează un punct de vedere oarecum diferit de cel al lui Shen-hsiu și relevă faptul că încă de atunci, din primele zile ale noviciatului, Hui-neng descoperise ideea care urma să ghideze învățăturile sale ulterioare, aceea conform căreia realitatea este un fel de „gol" sau vid. Versurile sale sunau astfel:

„În starea de iluminare nu există copaci:
Oglinda strălucitoare nu este o suprafață.
Deoarece nimic nu există cu adevărat,
Pe ce ar putea praful să se așeze?"

Versurile sale au fost apreciate, iar Hui-neng a fost dus în timpul nopții în taină la cel de-Al Cincilea Patriarh, care i-a citit *Sutra diamantului* a lui Nagarjuna.[5]

În timp ce asculta pasajele *Sutrei*, Hui-neng a simțit iluminarea. I s-a acordat roba care semnifica moștenirea patriarhiei. El începuse deja, încă de la prima sa elevare spirituală, să acționeze într-un mod înnoitor, în sensul realizării unei iluminări bruște, mai curând decât graduale, și, de asemenea, în sensul exemplificării și afirmării autorității *Sutrei Diamantului* față de tradiționala *Lankavatra Sutra*.[6]

Apariția școlii din sud ca școală distinctă, cu o puternică influență în dezvoltarea filozofiei Zen, a fost marcată de conflicte puternice și dezbateri aprinse. Izvoarele istorice au arătat că ea s-a datorat, în cea mai mare măsură, discipolului lui Hui-neng, Shen-hsiu, și a avut loc în anul 732 d.Hr., la 19 ani de la moartea lui Hui-neng, atunci când călugărul a asistat la Ceremonia Marii Dharma de la mânăstirea Ta-yun-shu, din provincia Honan. Acesta, desemnat în nord ca moștenitor al patriarhilor, trecând în revistă dezvoltarea celor două școli filozofice și respingând practicile nordului, a arătat că Hui-neng a fost într-adevăr Al Șaselea Patriarh (școala din sud avea roba și sigiliul Dharma ale celui de-Al Cincilea Patriarh) și, în conformitate cu aceasta, sursa doctrinei autentice.

Această declarație publică a marcat începutul unei serii de dezbateri furtunoase care au continuat timp de mai mulți ani și au culminat cu întocmirea de către Shen-hsiu a unei liste definitive a patriarhilor, al șaselea fiind Hui-neng. Detaliile acestui amar și îndelungat conflict au arătat prăpastia uriașă dintre filozofia

acceptată și comportamentul și pasiunile reale ale multora dintre protagoniști.[7]

Învățăturile lui Hui-neng sunt diferite, din aproape toate punctele de vedere, de cele ale lui Shen-hsiu. Doctrina principală a lui Shen-hsiu, lăsată discipolilor săi, este cuprinsă într-un manuscris intitulat „Învățăturile celor Cinci Practici văzute de școala de nord".[8] Pe scurt, aceste modalități sau practici constau într-o meditație concentrată, susținută, asupra unui singur gând, conducând la o stare de receptare până la suprema cunoaștere, o eliberare din afecțiunile iluzorii și din dualitatea trup-intelect, precum și la descoperirea drumului către Unicitate, prin care se cunoaște iluminarea și individualitatea. În contrast, așa cum am mai menționat, Hui-neng evită practicarea meditației atent disciplinate și corectarea intelectului. Tipul său spontan de abordare, profund diferit, permite intelectului să își aleagă propriul său drum. Prin aceasta el dezvăluie influențele *taoiste*, curent față de care a avut câteva afinități definitorii. Cele două mișcări filozofice împărtășesc credința că realitatea este fundamental monistă și, ca atare, inefabilă și indescriptibilă. Se remarcă, în plus, asemănări în ceea ce privește atitudinea de detașare față de problemele lumești.[9] „De la început nu a existat nimic" sunt cuvintele care exprimă ceea ce a fost considerat radical și reformator în gândirea lui Hui-neng. Ele fac parte din versurile sale de pe peretele mânăstirii și constituie nu numai baza abordării sale dar îl și relevă ca moștenitor al filozofiei *sunyata* (vid), a lui Nagarjuna, o doctrină derivând din Sutrele Prajnaparamita și care susține că toate lucrurile trebuie înțelese ca fundamental „goale", adică lipsite de orice fel de conținut, esență sau permanență.

Sunyata, golul sau Vidul, nu este un simplu concept.[10] El nu reprezintă doar un simplu refuz al substanțialității, al calităților, al diferențierilor ș.a., nici nu intenționează să descrie un anume tip de experiență. Mai curând, el indică faptul că starea de agregare a lucrurilor este inefabilă și neconceptualizabilă; că nimic nu există între dezmembrare, neschimbare sau independență. El descrie un punct de vedere conform căruia toate concepțiile și sentimentele, chiar și cele utilizate în afacerile cotidiene, trebuie înțelese în lumina cunoașterii caracterului lor fundamental ireal și iluzoriu. A fi capabil să le vezi astfel înseamnă a te elibera de legăturile lor; gândul nu îți mai este legat de iluzii, ci este capabil să devină conștient de golul Adevăratei Realități.

În învățăturile lui Hui-neng, a ajunge la acest tip de conștientizare înseamnă a te reîntoarce la linia de plutire originală a purității ego-ului uman care, susține el, rămâne totdeauna imaculată, chiar dacă înțelepciunea sa naturală sau *prajna* poate fi întunecată de iluzii. În *Programul Sutra*, Hui-neng scria:

> „Ego-ul este întotdeauna pur, la fel cum soarele și luna strălucesc întotdeauna. Doar atunci când ele sunt întunecate de nori, strălucirea rămâne deasupra și bezna dedesubt, iar soarele, luna și stelele nu pot fi văzute... Numai faptul că oamenii sunt legați de sfera materială face ca gândurile greșite, asemenea norilor plutitori, să acopere natura ego-ului, întunecându-l."[11]

Hui-neng considera ego-ul pur ca fiind identic cu Buddha, natura ființei iluminate. Dar a privi în interiorul ego-ului pur nu înseamnă a descoperi elemente fundamentale sau durabile ale propriei tale ființe, nici atingerea unui punct terminus sau a unui scop. Înseamnă mai curând o întoarcere la ceea ce a existat dintotdeauna, la condiția existenței fără motiv, cea fundamentală și de netăgăduit.

Conștiința ființei iluminate realizează unitatea și starea fără de conținut a realului, conștientizând de asemenea și fenomenele zămislirii sau *dharma*[12] lumii, dar nu creează un dualism al entității și vidului.

În starea de iluminare se pierd diferențierile, datorită faptului că aceasta presupune o unire între cunoscător și elementul cunoscut. Toate legăturile obișnuite cu lumea materială, generate de dorințe, sunt înlăturate. În filozofia Zen, etapa aceasta este deseori descrisă drept „capătul tunelului".[13]

Atunci devin suverane iluminarea, claritatea, golul. Este sensul în care totul devine cunoscut și totuși, în același timp, o conștientizare a faptului că nu este nimic de cunoscut.

Despre această condiție s-a vorbit ca despre Non-inteligență, Non-gândire sau „inconștientul devenit conștient".[14]

În învățăturile lui Hui-neng, accentul este întotdeauna pus pe experiența înțelepciunii (*prajna*) prin iluminare bruscă (*satori*) mai curând decât pe aderarea graduală și disciplinată la starea de cunoaștere superioară. El nu considera iluminarea drept ceva asupra căruia trebuie să exersezi pentru a-l obține ulterior, ci mai curând această întrerupere bruscă a tuturor proceselor sau continuităților. Dintr-o dată apare senzația transcendenței timpului și spațiului precum și sentimentul unei depline participări în totalitatea lucrurilor.

Din forma sub care este cunoscută astăzi *Programul Sutra al celui de-Al Șaselea Patriarh*, lucrarea ce cuprinde principalele idei ale lui Hui-neng, se crede că ea a fost redactată de către câțiva dintre discipolii săi, care au folosit diferite surse. Denumirea de „*sutra*", un termen aplicat doar acelor scrieri considerate a continua transmiteri directe ale cuvintelor lui Buddha, dă indicații în legătură cu importanța și influența sa și subliniază că doctrinele sale sunt bogat alimentate nu numai de ideile lui Hui-neng, dar și de învățăturile generale din marea tradiție a celor șase patriarhi.[15] Ea este considerată a reprezenta esența și culmea unei evoluții remarcabile și fecunde a budismului chinez.

După moartea lui Hui-neng, doctrinele pe care le-a fundamentat au devenit cunoscute drept filozofia Zen a Patriarhilor și, sub această formă, au devenit distincte de filozofia Zen a Eului Perfectibil, fără a se situa pe poziții conflictuale cu aceasta, cea de-a doua referindu-se la practicile și învățăturile asociate lui Bodhidharma. Zen a continuat să înflorească, manifestându-se într-o varietate de forme, până în momentul diminuării influenței sale, pe la mijlocul secolului al IX-lea, din cauza persecuțiilor și, mai târziu, în secolele al XI-lea și al XII-lea, din cauza renașterii puternice a confucianismului. El a prins rădăcini puternice în Japonia, jucând în permanență un rol important în cadrul culturii japoneze. În secolul al XX-lea, o importantă parte a

lumii occidentale a arătat un mare interes pentru budismul Zen, abordându-l nu numai ca un antidot al materialismului și al tranzacțiilor de piață, dar și ca parte a unei mișcări către o filozofie ce apreciază ca valoroase acele sugestii de transcendență ce bântuie viețile interioare ale multor ființe umane.

NOTE

1. *Dhyana* (meditația) este luată în discuție și definită prin legătură cu *prajna* (înțelepciunea) în lucrarea lui D.T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No Mind*, ed. Christmas Humpheys, Londra, Rider, 1991, pp. 31-39.
2. Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, vol. 1, *India and China*, trad. James W. Heisig și Paul Knitter, New York, Macmillan, 1988, p. 107.
3. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 425.
4. Există numeroase variante de traducere atât ale acestor versuri, cât și a celor ce le concurează, aparținând lui Hui-neng. Traducerile folosite aici sunt cele redate în R.C. Zachner (ed.), *Encyclopedia of Living Faiths*, ed. a 4-a, Londra, Hutchinson, 1988, p. 332.
5. În vederea unei prezentări a sistemului de gândire al lui Nagarjuna, vezi eseul despre acesta, cuprins în cartea de față, pp. 69-74.
6. *Lankavatra Sutra* s-a considerat, în general, a fi fost comandată de Bodhidharma discipolilor săi. Cu toate că ea a influențat dezvoltarea tuturor școlilor Zen, a avut o importanță deosebită în cadrul preceptelor școlii de nord a lui Shen-hsiu.
7. Pentru o prezentare mai amplă a evoluției acestei lupte, vezi Dumoulin, *op. cit.*, vol.1, cap. 7.
8. Shen-hsiu a dezvoltat aceste idei preluându-le de la predecesorii săi precum și din *sutrele* și *sastrele* Mahayanei.
9. Taoismul este prezentat mai pe larg în eseul asupra lui Lao Tzu din lucrarea de față, pp. 173-179.
10. Pentru o informație mai amplă legată de *sunyata*, vezi eseul despre Nagarjuna, pp. 69-74 în cartea de față.
11. Citat în Chan, *op. cit.*, pp. 437-438.
12. Cuvântul *dharma* a căpătat numeroase semnificații. În contextul de față el se referă la ordinea naturală a părților componente ale lumii. Dar el mai poate însemna și, în sens general, practici religioase, legi sau obiceiuri, doctrina și preceptele lui Buddha, cunoașterea adevăratei funcționări a lucrurilor și multe altele.
13. Vezi Fung Yu-lan, *A history of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 2 vol., Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 399.
14. De exemplu, în Suzuki, *op. cit.*, p. 31 și în continuare.
15. Vezi Dumoulin, *op. cit.*, p. 128.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Nagarjuna, Lao Tzu, Dogen, Bankei, Nishida, Suzuki.

SCRIERI

În anul 1907, în localitatea Tun-huang, s-a găsit textul considerat a fi cea mai timpurie variantă a Sutrei Program (*Liu-tsu t'an-ching*). A fost scrisă probabil între anii 830-860 d.Hr. În multe reeditări există numeroase alte versiuni ale acestei sutre, unele dintre ele răspândite pe larg, manuscrisul Tun-huang fiind considerat de către unii cercetători o copie incompletă a unui text anterior. Sutra Program este net împărțită în două secțiuni: autobiografică și instructivă, și dogmatică. Există o traducere a lucrării în: A.F. Price și Wong-Mou-lam (trad.), *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-neng*, Boston, Shambala, 1990.

BIBLIOGRAFIE

Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Dumoulin, Heinrich, *Zen Buddhism: A History*, vol. 1, *India and China*, trad. James W. Heisig și Paul Kmitter, New York, Macmillan și Londra, Collier Macmillan, 1988.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 2 vol, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Suzuki D.T., *The Zen Doctrine of No Mind*, ed. Christmas Humphreys, Londra, Rider, 1991.

CHU-HSI
(CHU YUAN-HUI)
(1130-1200)

Chu-hsi este considerat drept cel mai de seamă reprezentant al grupului de filozofi neo-confucianişti, care a înflorit în China în secolele al XI-lea şi al XII-lea d.Hr.[1] Ideile sale au exercitat o puternică influenţă asupra vieţii şi culturii chineze, din secolul al XIII-lea până în secolul al XX-lea. El a lucrat în tradiţia raţionalistă, încercând să pătrundă principiile lucrurilor şi conexiunile acestora în interiorul unităţii metafizice. Filozofia sa este remarcabilă datorită faptului că realizează o sinteză comprehensivă a doctrinelor tradiţionale: el adună într-un singur sistem învăţăturile lui Confucius despre bunăvoinţă, pe cele ale lui Mencius despre bunătate şi umanitarism, doctrina *yin-yang* asupra forţelor cosmice, doctrina Celor Cinci Elemente (apă, foc, lemn, metal şi pământ) precum şi un număr de elemente importante preluate din taoism şi budism. El a fost cel care a ordonat şi a scris comentariile asupra Celor Patru Cărţi, reliefându-le componentele confucianiste şi prezentându-le sub forma în care au devenit fundamentul examenelor serviciului civil chinez. Lucrările sale sunt cuprinse în şaizeci şi două de volume.

Chu-hsi s-a născut în provincia Fukien din sud-estul Chinei. A studiat timp de câţiva ani cu tatăl său, funcţionar civil important, şi între anii 1154-1157 a deţinut postul de funcţionar districtual. Cu toate că se dedicase ştiinţei, el poseda o conştiinţă politică pătrunzătoare. Frecvent trimitea reclamaţii împăratului, legate de ineficienţa administratorilor şi oficialilor, împotrivindu-se acceptării a ceea ce el considera ca fiind termeni umilitori ai unui tratat de pace încheiat cu invadatorii din nord. După anul 1163, el a refuzat toate ofertele de funcţii publice timp de câţiva ani, preferând să lucreze ca paznic de templu, pentru a avea posibilitatea de a studia în linişte şi de a beneficia în acelaşi timp de convorbirile cu ceilalţi savanţi. Din momentul întoarcerii sale în viaţa publică, ca prefect, ca ministru al armatei şi ca profesor, denunţarea incompetenţei şi a corupţiei i-a adus repercusiuni din partea persoanelor oficiale a căror conducere proastă a demonstrat-o. A fost acuzat de numeroase crime, s-a cerut executarea sa. Rezultatul acestora a fost că i s-au retras toate funcţiile avute până atunci.

În ciuda dizgrației din partea oficialităților, peste o mie de persoane au asistat la înmormântare.

Principala preocupare filozofică a lui Chu-hsi a constat în a da o imagine naturii fundamentale a lucrurilor, în raport cu care tot ce are legătură cu rasa umană și cu lumea poate fi înțeles. Aceasta derivă din două concepte principale: cel al Principiului (*Li*) și cel al forței materiale (*ch'i*). Chu descrie realitatea fundamentală drept Principiu. Ea este eternă, nemodificabilă și în întregime pozitivă. Intrinsec ea este o unitate nediferențiată, dar poate fi de asemenea actualizată în fiecare unitate individuală prin intermediul forței materiale, care este principiul fizic fundamental sau energetic al cosmosului. Fiecare entitate individuală, cu toate că este atemporală și incompletă sub aspect material, întruchipează Principiul în întregimea sa. Chu-hsi scria:

„Principiul există dinainte de a putea exista forța materială. Dar numai când există forța materială, principiul își poate găsi loc pentru a se stabili. Acesta este procesul prin care se produc lucrurile, fie ele de mari dimensiuni, ca cerul și pământul, sau mici, ca furnicile... În mod fundamental, principiul nu poate fi interpretat în sensul existenței sau al nonexistenței. Înainte ca pământul și cerul să ia naștere, el era ceea ce este."[2]

Chu-hsi se referă de asemenea la Principiu ca la Marele Temei, făcând remarca: „Marele Temei nu este nimic altceva decât Principiu", și că acesta este „principiul cerului și al pământului și al milioanelor de lucruri".[3]

Deosebirea între Principiu și forța materială nu trebuie gândită asemenea distincției, prezentă în multe dintre filozofiile occidentale, între spirit și materie. Ceea ce trebuie amintit este faptul că neoconfucianismul privește individualizarea entităților mentale și fizice ca fiind realizată prin intermediul forței materiale; accentul în cadrul filozofiei lui Chu-hsi nu este pus atât pe dualismul Principiu-materie, cât pe unitatea organică în care spiritul individual este în aceeași măsură dependent de forța materială ca și trupul individual.

Astfel, el scrie:

„Ceea ce se integrează pentru a produce viața și se dezintegrează pentru a produce moartea este numai forța materială. Ceea ce denumim spirit, aspectele cerești și pământești ale sufletului (*hun-p'o*) și ale conștiinței sunt toate efecte ale forței materiale. De aceea, atunci când se integrează forța materială, apar aceste efecte. Când ea se dezintegrează, nu mai există nimic... căci această forță materială se integrează într-un moment anume, principiul ei este hărăzit acelui moment."[4]

Chu-hsi se referă la mișcare și schimbare în cosmos, adică la doctrina *yin-yang*. Doctrina este foarte veche și a fost formulată în scris încă din secolul al III-lea î.Hr.

În general, ea este prezentată împreună cu cea a Celor Cinci Elemente, menționată anterior. Termenul *yin* se referă la procesele sau forțele pasive, slabe, negative, iar *yang* la cele active, puternice, constructive. Alternanța între activitate și pasivitate produce cele Cinci

Elementc: lemnul, metalul, apa, focul și pământul.

Despre schimbare, spune:

„Nu există alte evenimente în univers cu excepția lui *yin* și *yang*, care se succed unul după altul într-un ciclu neîntrerupt. Aceasta este schimbarea. Cu toate acestea... trebuie să existe principiile care să o facă posibilă. Acesta este Marele Temei."[5]

El susține că, prin mișcarea *yin-yang* a forței materiale, sedimentul din apă formează pământul, valurile, de-a lungul unor lungi perioade de timp, se solidifică treptat în formă de munți; că „cea mai tulburată apă formează pământul și cel mai pur foc devine vânt, fulger, tunet, stele și toate cele asemenea lor".[6] Principiul, susține el, devine vizibil datorită lui *yin* și *yang*. „El se atașează de *yin* și *yang* precum un om se atașează de un cal".[7] Odată *yin* și *yang* produse, Cele Cinci Elemente sunt fixate în propria lor natură fizică, devenind diferențiate în obiecte individuale.

Teoria morală a lui Chu-hsi este extrapolată din metafizica sa. Natura umană a individului este manifestarea Principiului în mod individual și, deoarece acesta este fundamental bun, rezultă că natura umană este fundamental bună. Dar, așa cum observă Chu-hsi, „există cei care sunt buni din naștere precum și cei care sunt răi din naștere".[8] Atunci cum pătrunde răul în ființa umană? Răspunsul lui Chu-hsi este că bunătatea naturii individuale poate fi constrânsă de tipul forței materiale în care ea este întrupată. El spune:

„Dacă soarele și luna sunt limpezi și strălucitoare, iar clima temperată și suportabilă, omul născut în astfel de timp și înzestrat cu o astfel de forță materială... trebuie să fie un om bun. Dar dacă soarele și luna sunt întunecate și înnegurate, iar temperatura anormală, toate acestea fac dovada unei forțe materiale violente. Nu există nici o îndoială că, dacă omul este înzestrat cu o astfel de forță, el este un om rău."[9]

Spunând acestea, Chu nu dorește să prezinte dihotomia binelui și răului sau a existenței unei puteri pozitive a răului. Forța materială, spune el, se diferențiază în bine și rău în concordanță cu puritatea și impuritatea sa: nu există două elemente distincte în natură, opuse unul altuia. El notează câteva cuvinte atribuite lui Ch'eng I:

„Ceea ce este denumit «rău» nu reprezintă răul originar. El devine rău numai datorită devierii de la calea sa."[10]

Bunătatea morală constă, în opinia lui Chu-hsi, în echilibrul, armonia și potrivirea în ceea ce privește relațiile existente între elementele constitutive ale lucrurilor. Aceasta depinde de o integrare organică și fundamental monistă cu cosmosul. Spre deosebire de aceasta, răul este dezechilibrul creat de tulburarea ființei materiale. Activitatea morală corespunzătoare, susține Chu, tinde să realizeze înțelegerea și realizarea *jen*-ului sau a omeniei„ virtutea confucianistă, tradusă în mod variabil drept bunăvoință, dragoste de oameni, altruism, compasiune și solidaritate cu cei din jur, și descrisă drept caracteristica rațiunii umane și principiul dragostei. Când bunătatea naturală a Principiului este capabilă să

acționeze nestânjenită, în forma sa individuală, rezultatul este *jen*. Bunăvoința, stăpânirea de sine, corectitudinea și înțelepciunea se vor revărsa din cel care le va câștiga. Imparțialitatea este condiția *jen*-ului, chiar dacă nu este identică cu el.

Răul, conform spuselor lui Chu-hsi, poate fi învins prin acumularea adevăratei cunoașteri. Dimensiunea etică a naturii umane este alimentată de ceea ce el numește „cercetarea lucrurilor". Cunoașterea lucrurilor și a principiilor permite dezvoltarea capacității stăpânirii de sine a individului.

Cunoașterea este mijlocul de atingere a unui nivel mai ridicat de înțelegere a rolului sentimentelor în viața omului și a modalităților în care o persoană care posedă *jen* va răspunde față de calitatea de multiplicitate și complexitate a lumii. Bunătatea naturală fundamentală a unei persoane trebuie protejată, iar cunoașterea elementelor constitutive ale acesteia permite persoanei să funcționeze bine, prin aducerea forței materiale în armonie cu Principiul pe care îl întrupează și prin realizarea adevăratului destin individual. El îndeamnă la cultivarea unei discipline a minții, pe care o descrie drept „seriozitate", o dedicare continuă către o gândire dreaptă și adevăr.

Teoria etică a lui Chu-hsi este extrem de bine echilibrată. El este agnostic în ceea ce privește existența unui Dumnezeu ca sursă a tuturor lucrurilor și ca arhitect al unui proiect și al unui scop al universului. Astfel, el nu plasează natura umană în robia unui plan sau scop al universului.

Revendicările sale referitoare la bunătatea fundamentală a Principiului și prezenței sale în ființele umane nu creează o povară a păcatului originar, iar luarea în considerare a forței materiale oferă o înțelegere a varietății moralei umane. În același timp, Principiul și forța materială, luate împreună, asigură posibilitatea de schimbare și autoperfecționare deoarece cunoașterea Principiului este în mod necesar cunoașterea binelui; cât timp Principiul este întotdeauna întruchipat de *forța materială*, această cunoaștere este totodată și cunoașterea modului în care binele particular se manifestă în domeniul experienței și al acțiunii umane.

Sinteza lui Chu-hsi a ideilor tradiționale, precum și încadrarea lor într-o schemă comprehensivă a câștigat adepți entuziaști și a furnizat material pentru numeroase dezbateri filozofice în secolele următoare. Întregul său sistem filozofic a devenit structura ce a sprijinit edificiul cultural chinez până în primii ani ai secolului al XX-lea și a exprimat elemente prezente în aproape toate manifestările filozofiei chineze, în mod deosebit aspirația spre armonie, integrată proceselor naturale din cosmos.

S-a subliniat că gândirea lui Chu-hsi și neo-confucianismul în general, reprezentând sinteza unei mișcări dialectice în perioada clasică, din secolul al VI-lea până în secolul al III-lea î.Hr., constituie teza, iar perioada neo-taoistă și budistă, ce i-a urmat, constituie antiteza. Concepția sa organică în legătură cu cosmosul a fost comparată cu cea a lui Alfred North Whitehead, numeroase similitudini fiind observate între ideile sale și cele ale filozofului german din secolul al XVII-lea, Gottfried Leibniz. În anii '30, filozofia lui Chu-hsi a devenit baza noului curent filozofic raționalist, al lui Fung Yu-lan, unul dintre cei mai proeminenți filozofi moderni chinezi.

NOTE

1. Ceilalți membri importanți ai acestui grup erau frații Ch'eng: Ch'eng Hao (1032-1085) și Ch'eng I (1033-1107).
2. Traducere din *The Complete Works of Chu-hsi* (ediție 1714) în Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 529.
3. Chan, *op. cit.*, p. 638.
4. *Op. cit.*, pp. 637, 638.
5. *Op. cit.*, p. 641.
6. *Op. cit.*, p. 642.
7. *Op. cit.*, p. 641.
8. *Op. cit.*, p. 624.
9. *Op. cit.*, pp. 624, 625.
10. *Op. cit.*, p. 598.

SCRIERI

Chi-hsi a aranjat lucrarea *Analecte* a lui Confucius, *Marea Învățătură, Doctrina Căii* și *Cartea lui Mencius*, în scopul realizării *Celor Patru Cărți* care au devenit în anul 1313 suportul examenelor civile din China. Multe dintre scrierile sale sunt publicate în colecții ale operelor sale, disponibile numai în limba chineză. Traduceri ale unor pasaje selectate se găsesc în lucrarea lui Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Pentru a avea imaginea completă a întinderii operei lui Chi-hsi, vezi Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, CT, Greenwood Press, 1957, pp. 243-248.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Confucius, Mencius, Lao Tzu, Tai Chen, Mao Zedong.

BIBLIOGRAFIE

Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Chang Carsum, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, CT, Greenwood Press, 1957.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 2 vol, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, trad. E.R. Hughes, Londra, Kegan Paul, Trech, Trubner, 1947.

TAI CHEN
(DAI ZHEN)
(1724-1777)

După introducerea filozofiei budiste Zen (sau Ch'an) pe teritoriul Chinei în primul secol d.Hr.[1], entuziasmul față de ideile acesteia s-a răspândit cu repeziciune.

Pe măsură ce influența sa creștea, noua mișcare Zen a devenit o amenințare pentru confucianismul chinez tradițional, care a început să apară, prin comparație, lipsit de viață și învechit. În același timp, popularitatea filozofiei Zen a acționat ca un impuls al reafirmării și reformei confucianismului. Revigorarea ulterioară a acestuia a fost numită Școala Naturii și Principiului. În Occident, curentul filozofic respectiv a devenit cunoscut sub numele de neo-confucianism.

Neo-confucianismul a câștigat, de-a lungul secolelor, vigoare filozofică și complexitate. Acesta a dezvoltat și elaborat forme idealiste, raționaliste și chiar empirice și a circumscris un domeniu larg de interese incluzând: educație, politică, lingvistică, studiul textelor, etică, știință și tehnologie. În secolul al XVII-lea, expresia sa ca filozofie raționalistă, promovată de către neo-confucianistul Chu-hsi în secolul al XII-lea, a fost supusă unei atente examinări critice din partea unor profesori și filozofi, implicați într-un program empiric de cercetare, iar în secolul al XVIII-lea această abordare critică amplificată a atins apogeul în lucrările lui Tai Chen, filozof ce reprezintă culmea mișcării empirice în cadrul gândirii neo-confucianiste. Tai Chen a înlocuit abordările profund dualiste, abstracte și speculative ale lui Chu-hsi și ale celorlalți neo-confucianiști cu o filozofie a monismului material și cu un mod de investigare bazat pe fapte evidente și pe metoda inductivă. Mișcarea, al cărui eminent reprezentant este, este deseori numită Învățătura Han, datorită faptului că ia în considerare, drept texte fundamentale, scrierile clasice din timpul dinastiei Han[2] (206 î.Hr.-220 d.Hr.) precum și interpretarea Han a conceptului de Principiu[3] (*Li*) – condiția imanentă a lucrurilor – ca idee centrală. Sub influența lui Tai Chen, neo-confucianismul adoptă numeroase idei aparținând taoismului și budismului.[4] Contribuția sa la dezvoltarea și consolidarea empirismului burghez, specific perioadei, i-a adus titulatura de Mare Maestru al Cercetării Bazate pe Evidență.

Tai Chen s-a născut la Siuning, la granița sudică a provinciei Anhwei, într-o familie modestă de negustori de haine.

Capacitățile sale critice și intelectuale s-au făcut remarcate încă din tinerețe. Se spune că, la vârsta de 10 ani, și-a chestionat învățătorul în legătură cu autenticitatea textului confucianist „Marea învățătură“[5]. El spunea că, după moartea lui Confucius, numeroșii comentatori și programatori ai operei sale ar fi putut opera modificări considerabile în ceea ce privește ideile Maestrului. „Cum putem ști, întreba Tai Chen, că aceasta este ceea ce a vrut să spună Confucius?“[6] Anecdota exprimă cu siguranță acuitatea critică a băiatului, dar ceea ce este mai important este faptul că dovedește natura profund intelectuală, caracteristică nu numai lui Tai Chen, dar și întregii abordări și metodologii a mișcării Ch'ing, școală al cărui membru important va deveni.

În adolescență, Thai Chen a fost trimis să studieze împreună cu Chiang Yung, un om învățat și cu stare. El a parcurs un amplu program de studiu, ce includea doctrinele neo-confucianiste Sung[7], școala filozofică căreia i se va opune mai târziu.

Multilateralitatea sa a început să se manifeste curând prin scrierea de cărți și tratate ce acopereau numeroase subiecte[8], pentru mulți contemporani el fiind cunoscut îndeosebi prin lucrările sale din domeniul matematicii, hidraulicii, tehnicii, foneticii precum și pentru analiza și abordarea critică a textelor. În anul 1773 el a fost cooptat în Comitetul Redactorilor din Biblioteca de Manuscrise Imperiale (Ssu-k'u Ch'uan-shu).[9]

Abia după un secol de la moartea sa, scrierile sale filozofice, ignorate până atunci, au început să-și câștige respectul binemeritat.

Abordarea critică a doctrinelor neo-confucianiste ale predecesorilor săi este conținută îndeosebi în lucrarea „Elucidarea înțelesului cuvintelor lui Mencius“. Critica sa se bazează pe trei elemente: cercetarea textelor confucianiste timpurii; metodele empirice de investigare și pasiunea sa de a descoperi adevărurile și exprimările exacte ale textelor confucianiste timpurii.

El a fost întotdeauna gata să combată orice luări de poziție eminamente autoritare și a depus întotdeauna eforturi pentru a-și verifica orice exprimare, considerată ca probatorie pentru o credință sau pentru o afirmație.

În acest sens, el scria: „Pentru a aspira să ajungă la un adevăr, omul trebuie să se curețe de orice relație de dependență“, și „Un savant nu trebuie să fie indus în eroare nici de alții, nici de sine însuși“.[10]

Obiecția fundamentală adusă de Tai Chen neo-confucianismului epocii sale era aceea că el se îndepărta de adevăr prin percepția mai degrabă dualistă decât monistă asupra naturii fundamentale a lucrurilor.

Propria sa imagine, provenind în parte din studierea textelor vechi, în parte din metodologia empiristă, era aceea că universul este o unitate fizică organizată ale cărei ordonare și coerență sunt mai degrabă imanente sau întipărite în fizicalitatea sa, decât impuse de un principiu exterior acestuia.

În centrul dezbaterilor neo-confucianiste asupra acestui subiect se află elucidarea și înțelegerea sensului noțiunii de Principiu, sau *Li*, precum și a legăturii sale cu un alt concept major confucianist, eterul sau *Ch'i*, materia din care au evoluat elementele specifice lumii.

Li nu este un simplu concept. Chiar la nivelele cele mai primitive și chiar înainte de a-și fi câștigat întreaga sa încărcătură filozofică, acesta era considerat de o importanță deosebită în cadrul confucianismului, având o multitudine de înțelesuri. În învățăturile lui Confucius, *li* era cuvântul ce desemna ritualurile religioase precum și regulile ce guvernau respectul familial și relațiile sociale, care, în cultura chineză, erau considerate ca determinând lucrurile să fie bine structurate, clar definite și armonioase. Pe larg, *li* era înțeles ca impus predispozițiilor umane naturale în scopul regularizării lor și al obținerii unui sens comportamental. Ele nu erau privite ca nemodificabile, putând varia în funcție de circumstanțe.

Cu toate acestea, ele nu erau reguli de comportament pregnant superficiale pentru bunul mers al societății, ci aveau implicații mai profunde legate de integritatea morală a indivizilor și de legătura lor cu cosmosul. Pentru practicantul inițiat, manifestările exterioare ale lui *li* erau simultane cu o dispoziție interioară, de exercitare a virtuților reprezentate și de realizare a unei armonii între cer și pământ.

După perioada lui Confucius, termenul *li* a căpătat treptat înțelesuri mult mai complexe precum și o dimensiune metafizică. În locul unei ample referiri la reguli formulate și la obiceiuri de comportament în societate, acesta a ajuns să fie utilizat pentru a sugera un anumit tip de principiu de bază al universului fizic, ordinea sau organizarea Naturii ca „model dinamic întruchipat de toate elementele vii... în relațiile interumane și în cele mai înalte valori umane“.[11] Această utilizare a termenului de „li“ are o imediată afinitate metaforică cu înțelesul său original literar de „vene sau tipare într-un bloc de jad“ și nu e greu de observat cum pot apărea întrebări asupra statutului filozofic al Principiului dintr-un astfel de mod de abordare.

Trebuie el conceput, de exemplu, ca imanent, precum vinișoarele de jad sau precum granulele din lemn; sau ca ceva transcendent, stăpânit de cer, împărtindu-și forma cu *ch'i* și existând mai curând în maniera unei forme platonice, independent de materia pe care o conduce?

Așa cum s-a afirmat, această ultimă concepție raționalistă a universului a fost cea criticată de Tai Chen, la început pe baze filozofice, dar totodată cu conștiința utilizării politice lipsite de spirit față de modul în care poate și trebuie abordat Principiul transcendental, de ordonare imuabilă.[12]

Mai mult decât atât, el a văzut erezia dualismului precum și speculațiile neoconfucianismului idealist și raționalist drept consecințe ale influențelor pângăritoare ale taoismului și budismului. În lucrarea sa „Înțelesul cuvintelor lui Mencius“, el scrie:

> „În conformitate cu taoismul și cu budismul în ceea ce privește eul individual, acesta poate fi divizat într-un corp fizic și o inteligență spirituală, cea din urmă fiind fundamentală. Extinzând această idee în sens ascendent, ei considerau inteligența spirituală drept factor primordial în Cer și pe Pământ, pornind să caute tot ceea ce este lipsit de formă și chip, privit ca o existență pură, în timp ce considerau ca fiind iluzoriu tot ceea ce posedă formă și chip.“[13]

Considerațiile lui Tai Chen asupra tezei dualiste de separare a Naturii de Principiu folosesc toate categoriile majore ale neo-confucianismului: *Tao, yin* și *yang, li* și *ch'i* și *Cele Cinci Elemente*. El caracterizează Tao, sau drumul, drept o mișcare continuă și compensatoare, ce include nu numai mișcările alternative de *yin* și *yang*, dar și Cele Cinci Elemente, deoarece fiecare dintre ele conține atât *yin*, cât și *yang*. Cele Cinci Elemente sunt: apa, focul, lemnul, metalul și pământul, *yin* și *yang* sunt două forțe, *yin* cea negativă, pasivă și slabă, *yang* cea pozitivă, activă și constructivă.

Prin așezarea atât a Celor Cinci Elemente, cât și a lui *yin* și *yang* în interiorul lui *Tao*, Tai Chen asociază pe Tao mai curând cu Natura (Eterul sau ch'i) decât cu un tărâm transcendental, ca în învățăturile lui Chu-hsi, care susținuse că „În interiorul Universului se află *li* și *ch'i*. *Li* constituie Tao, adică «mai presus de formă»;, el este izvorul producerii tuturor lucrurilor. Ch'i constituie instrumentele aflate «în interiorul formei», mijloacele materiale cu care se produc lucrurile".[14] Tai Chen nu face o împărțire atât de riguroasă între Principiu și Eter (Natură) totuși subliniază o distincție în interiorul Eterului privind „ceea ce este deasupra formei și ceea ce se află înăuntrul formei". El susține că „forma" indică obiectul individual care este produs atunci când Eterul (ch'i) se condensează și evoluează, dar adevăratul „ch'i" este „mai presus de formă" prin aceea că în mod logic el este prioritar față de ea. În mod similar, *yin* și *yang* sunt privite ca forțe și se află „deasupra formelor", ca de altfel și Cele Cinci Elemente, atâta timp cât nu se manifestă ca entități specifice alcătuite din lemn, foc, apă, metal și pământ.

Acestea din urmă se află în „interiorul formelor", așa cum sunt ființele umane individualizate.

Se naște întrebarea dacă Tai Chen, prin definirea a ceea ce este „deasupra formelor", precum și a ceea ce se află „înăuntrul formelor" în interiorul proceselor evoluționiste din eter, a desființat toate necesitățile legate de conceptul de Principiu. Dar, în fapt, el nu a renunțat la folosirea lui. Conceptul a avut o importanță foarte mare în considerațiile sale filozofice, Tai Chen folosind sensul original al lui *li* - nervurile din jad. Principiul, susține el, este *jen*, sau dragostea, care ordonează și armonizează modelul producției și al reproducției, care manifestă corectitudine și calitate și permite dezvoltarea caracterelor distincte ale lucrurilor. Principiul, conceput în acest mod, nu conduce dintr-o poziție de transcendență, ci este conținut în lucrurile materiale ca formă necesară pentru speciile respective.

Jen este un concept greu de tradus într-un mod care să redea înțelesul său deplin sau exact. El este folosit fie ca „bunăvoință", „bunătate", „virtute perfectă", „umanism", fie ca „suflet și dragoste". Jen reprezintă tot ceea ce este mai elevat și mai nobil în sentimentele și în comportamentul uman: predispoziția spre o virtute atotcuprinzătoare, care generează o comunicare armonioasă între toate ființele umane, precum și între oameni și cer. Caracterizându-l pe *Li* ca *jen*, sau dragoste, Tai Chen își consolidează doctrina monistă, dezvoltând teza materialistă de circumscriere atât a aspectelor morale, cât și a celor materiale ale existenței.

El susține că viața morală este expresia deplină și adevărată a naturii fizice umane. Ființele umane aparțin mișcării universale, a „producerii și reproducerii neîncetate provocate de evoluționismul eterului".[15]

Ele posedă în mod natural capacități senzoriale (*ch'ing*), dorințe (*yu*) și cunoștințe (*chih*); atunci când dorințele și sentimentele sunt întărite de cunoaștere, ele ating o expresie deplină și plină de virtuți. „Vechii înțelepți", scrie el, „nu căutau bunăvoința, corectitudinea, calitatea și înțelepciunea în afara domeniului dorințelor și nu le considerau pe acestea izolate de sânge, respirație, minte și spirit".[16] Tai Chen susținea că „toate activitățile lumii ar trebui să fie constituite din nimic altceva decât din încurajarea îndeplinirii dorințelor umane și din exprimarea sentimentelor umane"[17] și credea că, prin observație atentă și științifică a ordonării și a distincțiilor pe care acestea le operează în natură, ființele umane pot câștiga înțelepciunea de a trăi în armonie cu *Li*, conștiente de alcătuirea și de dispunerea lucrurilor. Tai Chen nu apăra sacrificiul total al intereselor personale și auto-împlinirea mai mult decât susținea viața lipsită de dorințe a contemplării, asociată cu tradițiile budiste și taoiste, despre care el credea că afectează puritatea gândirii taoiste. Căci, argumenta el, „când un om este golit de orice dorință el va lua o atitudine apatică față de viața mizerabilă și împovărată a oamenilor din întreaga lume. Să-i lași pe ceilalți să trăiască dar să nu trăiești tu însuți este împotriva naturii lucrurilor".[18]

Nu constituie o surpriză faptul că filozofia lui Tan Chen a fost ignorată în timpul vieții sale.

Cu toate că el nu a fost inițiatorul metodei empirice de investigare, preluând-o doar, s-a dovedit radical și inovator în ceea ce privește dezvoltarea acesteia.

Pentru mulți contemporani, vederile sale erau străine și inacceptabile o dată ce erau considerate ca extinzându-se peste limitele metodei ortodoxe științifice de investigare.

Se poate face o comparație, din acest punct de vedere, cu filozoful englez din secolul al XVII-lea Thomas Hobbes. El credea, ca și Hobbes, că un model științific de anchetă poate fi transpus din domeniul studierii obiectelor, la cea a vieții morale și sociale a rasei umane, astfel încât să permită o înțelegere într-adevăr totală. Nu putea fi ușor pentru contemporanii săi să înțeleagă și să accepte o filozofie al cărei punct de pornire era asertiunea că totul, inclusiv viața morală a ființelor umane, este, în mod fundamental, materie în mișcare. Lucrul cel mai greu de admis, chiar și pentru acei care recunoșteau importanța ideilor sale, era faptul că ele contraziceau doctrinele venerate fondate de Chu-hsi. Doi dintre contemporanii săi, Hung Pang și Chang Hsuch-Che'ng, au făcut eforturi pentru a-i răspândi gândirea, dar cu puțin succes.[19]

Abia în primii ani ai secolului al XX-lea, când articolele despre ideile lui Tai Chen au început să apară în revistele de filozofie și sinologie, i s-a acordat acestuia adevăratul său statut: acela al unui filozof de o remarcabilă modernitate în timpul perioadei sale și ale cărui idei vor continua să îmbogățească investigarea intelectuală a naturii lucrurilor. Joseph Needham a remarcat: „Tai Chen, deși contemporan cu Rousseau și aproape și cu Blake, s-ar fi simțit ca acasă într-o lume post-freudiană".[20]

NOTE

1. Pentru o relatare mai amplă asupra introducerii budismului Zen în China, vezi eseul despre Hui-neng din cartea de față, pp. 182-187.
2. Dinastia Han marchează înflorirea deplină și maturitatea confucianismului timpuriu precum și larga propagare a textelor sale importante, organizate ulterior sub forma Celor Patru Lucrări Clasice sau a Celor Patru Cărți: *Doctrina Căii, Marea Învățătură, Analecte* și *Cartea lui Mencius*.
3. Semnificația lui „*li*“ – Principiu mai degrabă decât „rituri“, ce aparține confucianismului timpuriu, este indicată în acest eseu prin utilizarea majusculei (*Li*).
4. Interconexiunile existente între taoism, budism și confucianism sunt ușor de trecut în revistă. Unii comentatori au susținut că Chu-hsi le-a sintetizat pe cele trei în cadrul filozofiei sale, alții că el a curățat confucianismul de influențele celorlalte două. Ceea ce este sigur este faptul că Tai Chen a avut o atitudine critică față de orice elemente de taoism și budism pe care Chu-hsi le-ar fi reținut sau încorporat în doctrina sa. Pentru mai multe informații legate de taoism vezi eseul, din cartea de față, despre Lao-Tzu, pp. 175-181.
5. *Marea Învățătură* este una dintre Cele Patru Lucrări Clasice ale confucianismului. Vezi nota 2 de mai sus.
6. Există o versiune a acestei întâmplări în Mansfield Freeman, „Filozofia lui Tai Tung Yuan“, *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, no. 65, 1933, pp. 50-71.
7. Dinastia Sung (960-1279 d.Hr.) a cuprins numeroase și strălucite realizări culturale, inclusiv filozofia lui Chu-hsi, ale cărui idei au dominat puternic confucianismul până în secolul al XVIII-lea.
8. Prima carte a lui Tai Chen a fost terminată în anul 1744, pe când avea numai 20 de ani. Era un scurt tratat despre folosirea barelor lui Napier (matematician scoțian, 1550-1677, inventatorul logaritmilor, care a proiectat o mașină de calcul folosind un set de bare cunoscut sub numele de „oasele lui Napier“). În perioada următoare, el a devenit repede cunoscut pentru lucrările sale ce tratau o gamă largă de subiecte de ordin tehnologic și științific.
9. Cariera academică a lui Tai Chen a fost extrem de plină și de variată. A deținut numeroase posturi ca cercetător și redactor al textelor vechi. Pe parcursul acestei perioade extrem de ocupate, el a susținut și a ratat de șase ori examenele serviciului civil chinez. După cea de-a șasea nereușită, i s-a permis printr-un decret special să fie considerat ca promovat și a fost considerat ca absolvent al Academiei Hanlin unde a lucrat până la moartea sa, survenită doi ani mai târziu.
10. Citat în Liang Ch'i-ch'ao, *Intellectual Trends of the Ch'ing Period*, trad. Immanual C.I. Hsiu, Cambridge, M.A., Harvard University Press, 1959, p. 56.
11. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 2 vol, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 444, nota din subsolul paginii.
12. S-a subliniat că s-a dezvoltat acolo o tendință „de a justifica activitățile guvernului“, respectiv prin considerarea lor drept corolar natural al „legilor naturii“ universale (vezi Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 2 vol, Cambridge, Cambridge University Press, p. 514).
13. Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. 2, p. 652.
14. *Op. cit.*, p. 542.
15. Tai Chen, *Elucidation of the Meaning of Words in Mencius*, Peking, Ancient Text Press, 1956, p. 105.
16. Liang Ch'i-ch'ao, *op. cit.*, p. 61.
17. Tai Chen, *op. cit.*, p. 105.
18. Liang Ch'i-ch'ao, *op. cit.*, p. 60.
19. Hung Pang a murit tânăr, încheindu-se astfel încercarea sa de a răspândi gândirea filozofică a lui Tai Chen. Chang Hsueh-Che'ng nu a acceptat pe deplin corectarea doctrinei lui Chu-hsi de către Tai Chen, entuziasmul manifestat față de cel din urmă fiind rezervat.
20. Needham, *op. cit.*, p. 515.

SCRIERI

Yüan Shan (1763), trad., Cheng Chung-ying sub titlul *Tai Chen's Inquiry*, Goodness, Honolulu, East-West Center Press, 1971.

Meng-tzu i su cheng (1769) publicată ca *Elucidation of the Meaning of Words in Mencius*, Peking, Ancient Text Press, 1956.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Confucius, Mencius, Lao Tzu, Hui-neng, Chu-hsi.

BIBLIOGRAFIE

Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Chang Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Westport, CT, Greenwood Press, 1957.

Fang Chao Ying, „Tai-Chen", în Arthur W. Hummel (ed.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period 1644-1912*, vol. I, Washington DC, SUA, Goverment Printing Office, 1944, pp. 695-700.

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 2 vol., Princeton, Princeton University Press, 1982.

Needham Joseph, *Science and Civilization in China*, 6 vol., vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

MAO ZEDONG
(1893-1976)

O trăsătură persistentă a gândirii filozofice chineze o constituie legătura cu viața. Această credință este ea însăși o manifestare a unei idei, proprii viziunii chineze, conform căreia universul este un întreg înainte de a fi divizat, iar starea ideală a sa este armonia. Astfel, s-a considerat despre filozofii din China că își trăiesc propria lor filozofie, iar subiectul nu a fost separat, cel puțin până de curând, de religie, sau academizat, așa cum s-a întâmplat pe scară largă în vest. Taoiștii, confucianiștii și budiștii și-au transferat întreaga lor experiență în practică. Ținând cont de aceste elemente, este de la sine înțeles faptul că marxismul, deși filtrat prin experiența revoluționarilor ruși, a fost găsit ca acceptabil în China. Desigur, el asigură o justificare a revoluției politice și a programului de modernizare, dar face și mult mai mult decât atât.

El este o filozofie ce cuprinde un set de obiective etice și politice demne de urmat, atingând astfel aproape toate sferele existenței. Marxismul asigură adepților săi o imagine a viitorului precum și o misiune de îndeplinit. Dacă nu ar exista refuzul său în fața realității minții sau a spiritului, el ar fi putut fi clasificat ca o religie ateistă.

Mao Zedong a devenit un adept al marxismului încă din tinerețe și a trăit sub influența sa de-a lungul întregii sale cariere politice. El nu a acceptat pur și simplu marxismul cu completările sale leniniste, ci i-a scos în evidență și i-a interpretat conceptele fundamentale într-un astfel de mod încât este legitim să vorbim despre maoism ca despre o variantă specială a marxismului.

Mao s-a născut la 26 decembrie 1893, în satul Shaoshan (provincia Hunan), și a fost cel mai mare din cei patru copii ai unei familii de țărani. Copilăria sa a fost relativ lipsită de griji, tatăl său reușind să devină (dintr-un țăran sărac) un fermier înstărit.

Cu toate acestea, experiența sa timpurie privind modul de viață țărănesc și greutățile întâmpinate i-au influențat toată viața. La vârsta de 7 ani el a mers la școala primară locală, unde a învățat textele clasice confucianiste. La vârsta de 13 ani, Mao a început să se revolte împotriva autorității paterne. Tatăl său intenționa ca Mao să fie educat pentru ocuparea funcției de contabil, dar băiatul avea alte idei. El era hotărât să-și continue studiile, și în anul 1913 a intrat la școala pedagogică din Changsha, pe care a absolvit-o cinci ani mai târziu. Aici și-a

început pregătirea în domeniul politic, citind nu numai lucrări chineze dar şi unele occidentale.

De la Changsha, Mao a plecat, în 1918, la Peking pentru a lucra la Biblioteca Universitară. În timpul stagiului de aici, a cunoscut şi a fost influenţat de doi intelectuali de marcă, care vor ocupa un loc central în întemeierea Partidului Comunist Chinez (PCC), Li Ta-Chao şi Ch'en Tu-hsiu. De asemenea, el are acces aici la cele câteva traduceri chineze disponibile ale textelor marxiste. Atunci când în vara anului 1921 are loc la Shanghai prima întâlnire a PCC, Mao este prezent, devenind astfel unul dintre membrii fondatori.

Între 1921 şi momentul ascensiunii sale la conducere, în 1935, Mao a lucrat în mod constant pentru partid.

El a supravieţuit masacrelor, în special celui din 1927, ale membrilor PCC, organizate de Kuomintang (Ciomindan), sub Chiang-Kai-sluk. Conducătorii PCC, urmând stagiul de pregătire în domeniul marxismului de tip rusesc, şi-au concentrat eforturile în oraşe, făcând astfel uşoară sarcina Kuomintangului de a-i aduna. Spre deosebire de ei, Mao vedea izvorul energiei revoluţiei chineze în ţărănime, canalizându-şi principalele eforturi pentru a organiza zone de „soviete" la ţară, în provinciile Kiamgsi şi Hunan. Acest lucru nu a trecut neobservat şi Chiang a organizat o serie de cinci campanii în PCC (1930-1935). Ca răspuns la cea de-a cincea, Mao a pornit Marşul cel Lung, părăsind Kiamgsi prin provincia nordică Shensi, pe un drum de aproape 6 000 de mile. În timpul acestui marş, la conferinţa de la Rsunji, din ianuarie 1935, Mao a fost confirmat drept conducător al PCC.

Perioada 1936-1949 a fost marcată în mod constant printr-o stare conflictuală. Mao s-a aflat la început într-o fragilă alianţă cu Kuomintangul, împotriva japonezilor şi, ulterior, împotriva acestuia în timpul războiului civil, din perioada 1947-1949.

Chiang a fost silit să se retragă în Taiwan, în 1949, şi, în acelaşi an, pe 1 octombrie, Mao proclamă Republica Populară Chineză. Din anul 1949 şi până la moartea sa, în septembrie 1976, energiile lui Mao au avut ca ţel modernizarea Chinei pe coordonate comuniste.

Principala trăsătură a acestei perioade, Marele Pas Înainte, revoluţia culturală, relaţiile cu URSS şi SUA şi afacerea Lin Piao au devenit subiecte de opere literare. Oricare ar fi verdictul final asupra acestor evenimente, locul ocupat de Mao în istorie este bine stabilit.[1]

Filozofia lui Mao constituie o variantă proprie de marxism-leninism şi este necesar să avem o imagine sumară a ideilor acestuia la nivel mondial pentru a o înţelege.

Marxism-leninismul este caracterizat în istoria gândirii ca materialism dialectic. Este considerat materialism datorită uneia din aserţiunile sale metafizice de bază, conform căreia tot ceea ce există este de natură materială, neavând nici un element mental.

Mintea, sau spiritul, nu constituie un al doilea tip de substanţă, diferită de materie, aceasta poate fi doar o modalitate sau o proprietate a materiei. Este numit dialectic[2] pentru că se consideră că desfăşurarea schimbărilor în material, ceea ce este un alt mod de referire la istorie,

urmează un tipar inevitabil, repetabil și recognoscibil.

Progresia dialectică a istoriei se desfășoară după cum urmează: în nici o perioadă realitatea nu este stabilă. Ea consistă întotdeauna din elemente care se află în tensiune unul cu altul, aceste tensiuni fiind considerate drept contradicții. Setul de contradicții obținut într-un timp dat T1 este numit teză în progresie dialectică.

Datorită faptului că există tensiuni interne, vor apărea modificări ce vor duce la formarea a noi contradicții la timpul T2, acesta fiind numit antiteză.

Cea de-a doua stare va trece în mod inevitabil într-o a treia, la T3, împletind elemente ale contradicțiilor obținute atât în T1, cât și în T2, această stare fiind denumită sinteză. Această sinteză se constituie de asemenea în teză pentru următoarea mișcare triadică a progresiei de tip dialectic.

Progresia dialectică a schimbării este considerată a fi o lege istorică, în același sens în care termenul este utilizat în știință, adică e o bază pentru o previziune verificabilă.

Mai mult, Marx împarte toate elementele unei societăți date în două clase: baza (în lb. germană Unterbau) și suprastructura (Oberbau). Baza cuprinde condițiile economice la timpul respectiv: ceea ce contează ca avuție și felul cum este ea distribuită, relațiile de producție în termeni marxiști. Suprastructura cuprinde toate celelalte instituții importante: sistemul de guvernare, sistemul legislativ și educațional, filozofia și arta, religia.

Marx consideră că baza determină întotdeauna suprastructura, aceasta însemnând că atunci când apar modificări în guvernare, în sistemul legislativ etc. nu contează ce justificări se prezintă pentru acestea, pe baza termenilor „progresul justiției" și a altora asemănătoare, cauza reală este întotdeauna de natură economică. În societatea capitalistă, argumentează el, principala funcție a suprastructurii este să-i ascundă proletariatului faptul că este exploatat sau să-l facă pe acesta să accepte această situație. În marxismul clasic, o singură instituție importantă se află în afara dialecticii, aceasta fiind știința, considerată obiectiv adevărată. Această mișcare este necesară în vederea evitării situației de autorespingere a marxismului: dacă marxismul ar fi considerat drept curent filozofic, el ar face parte din suprastructură. În loc de aceasta, Marx își consideră opiniile ca științifice, cu aceasta fiind de acord și Mao.[3]

Acest grup de idei este folosit de Marx ca o bază pentru o analiză a societății și a viitorului său.

El considera: „Capitalismul va sucomba în mod inevitabil din cauza propriilor sale contradicții interne și, după modificări revoluționare, se va naște comunismul lipsit de clase sociale, în care fiecare va produce în conformitate cu posibilitățile proprii și va împărți cu ceilalți după necesitățile fiecăruia. În viitor va apărea, în mod inevitabil, o societate umană perfectă." Aceasta este concepută ca „o întovărășire", în care „dezvoltarea liberă a fiecărui individ este condiția pentru dezvoltarea liberă a tuturor membrilor".[4]

Nici o ființă umană nu va fi exploatată, oprimată sau înstărită. Marxism-leninismul este, asemenea marxismului,

profund optimist asupra viziunii viitorului.

Mao Zedong a acceptat toate principiile înaintașilor săi chiar dacă, uneori, cu anumite modificări.

Interesul său filozofic principal s-a concentrat inițial asupra conceptului contradicției, aflat în centrul gândirii dialectice atât a lui Hegel, cât și a lui Marx și, de asemenea, asupra epistemologiei elaborate asupra ideilor lui Lenin.

Conceptul de contradicție (C: *mao-tun*) trebuie înțeles într-un sens extins în gândirea maoistă. El nu este utilizat într-un sens logic, restrictiv, al termenului în care două propoziții incompatibile, p și non-p, consideră că se contrazic una pe alta. Contradicția, în sensul atribuit de Mao, este o stare de tensiune existentă între comportamentele fiecărui element sau situație și este omniprezentă, o proprietate fundamentală a realității, pornind de la domeniul legilor sau al fizicii, până la fenomene sociale complexe.

„Mișcarea mecanică provocată de forțe externe are loc datorită naturii contradictorii interne a lucrurilor.

Simpla creștere (evoluție) a plantelor și animalelor, dezvoltarea lor cantitativă sunt de asemenea în mod preponderent rezultatele contradicțiilor interne ale acestora. În mod similar, dezvoltarea socială este datorată în mod special nu atât cauzelor externe, cât mai ales cauzelor interne“.[5]

Rezultă că singurul mod de a înțelege orice aspect al realității este înțelegerea contradicțiilor sale interne, căci ele constituie natura sa:

„Materialismul dialectic consideră că, pentru a înțelege evoluția unui lucru, trebuie ca acesta să fie studiat în interior dar și în relație cu celelalte lucruri; cu alte cuvinte, dezvoltarea lucrurilor trebuie privită ca o auto-mișcare naturală și necesară, căci fiecare lucru este, în mișcarea sa, într-o corelație și interacționează cu toate lucrurile din jurul său.“[6]

Trebuie subliniat că pentru Mao, contradicția este omniprezentă și neostenită: „nimic nu există fără contradicții“.[7]

Mao a abordat această noțiune de bază cu o oarecare amploare, elaborarea sa fiind, ca formă, dialectică.

El consideră că, în funcție de context, contradicția poate fi universală sau particulară.

A spune: contradicția este universală înseamnă să se accentueze că ea este prezentă în toate lucrurile, în toate timpurile: „contradicția există în procesul de dezvoltare al tuturor lucrurilor, și... în procesul de dezvoltare al fiecărui lucru există o mișcare a contrariilor de la început până la sfârșit“[8], aceasta aplicându-se în egală măsură atât procesului intern al gândirii umane, cât și interacțiunilor sociale externe.

Cu toate acestea, nu este suficient să se cunoască omniprezența contradicțiilor. Dacă cineva urmează să aibă succes în cariera politică și în alte domenii ale existenței, este necesar ca acesta să posede cea mai ascuțită intuiție asupra situației specifice a contradicțiilor cu care el este confruntat, căci „această contradicție specifică esența particulară ce deosebește un lucru de altul“.[9]

Acesta este un punct asupra căruia Mao revine în mod repetat în scrierile sale și o face pentru un motiv serios.

Există un pericol implicat în studierea unor concepții universale comprehensive cum e marxismul, și care poate fie să-i

orbească pe adepți, fie poate altera natura realității. Teoria poate asigura o analiză prefabricată a oricărui tip de situație, în sensul că este un complex de contradicții modificabile (în mișcare), a căror schimbare progresivă este inevitabilă și așa mai departe. Acțiunea politică de succes, sau chiar acțiunea de succes de orice fel, nu provine dintr-un conținut plin de astfel de generalități. Succesul în politică, argumentează Mao, este rezultatul unei cunoașteri exacte a circumstanțelor particulare ale locului și timpului respectiv. El avertizează în mod repetat asupra primejdiei de a considera că mersul acțiunii politice, care a funcționat în Rusia, va funcționa ca atare, nemodificat, și în China. Mulți oficiali ai Partidului Comunist Chinez au fost pregătiți la Moscova, iar Mao a văzut în comportamentul lor ulterior dovada a ceea de el a numit „dogmatism", adică o tendință de a aplica dogma marxistă pură, fără o altă privire asupra realității politice. El vedea în aceasta premisa unui eșec sigur, principalul motiv pentru scrierea escurilor sale filozofice fiind tocmai combaterea unei astfel de tendințe:

> „Dogmaticii noștri sunt conservatori. Ei refuză să ia în considerare orice studiu provocator de dureri asupra lucrurilor concrete, ei privesc adevărurile generale ca țâșnind din vid, ei le transformă în nenumărate formule abstracte... Ei nu înțeleg nimic din teoria marxistă a cunoașterii."[10]

Multe din analizele următoare pe care Mao le dedică contradicției au drept scop exact întărirea necesității examinării precise a condițiilor existente. El introduce apoi conceptele de contradicție principală și de aspect principal al contradicției. Contradicțiile rareori au loc în mod singular în lumea reală: situațiile ce reclamă atenția noastră sunt în mod invariabil un complex de două sau mai multe contradicții, una dintre acestea fiind întotdeauna mai importantă decât celelalte. Trebuie să încercăm să identificăm această contradicție principală, deoarece ea este determinanta naturii situației ca întreg.[11] În plus, în interiorul oricărei contradicții individuale, între două elemente aflate în tensiune, unul va fi mai important decât celălalt, acesta fiind aspectul principal al contradicției. Este importantă identificarea acestuia, datorită faptul că:

> „Natura unui lucru este determinată în mod deosebit de aspectul principal al contradicției, aspect care a câștigat poziția dominantă".[12]

Datorită faptului că natura realității se schimbă în mod constant, rolul aspectelor principale și subordonate dintr-o anume contradicție nu este fixat: aceste poziții trebuie și pot să se schimbe între ele și când se întâmplă aceasta și natura lucrului constituit de către contradicție se modifică.

Punctul de vedere al lui Mao asupra acestui aspect este diferit de poziția lui Marx. Marx consideră, în cazul relației bază-suprastructură, că rolul fiecărui comp..ent nu se modifică niciodată, în sensul că baza determină întotdeauna suprastructura. Această idee este respinsă de Mao: în concordanță cu punctul său de vedere, inversarea rolului jucat de diferite aspecte este posibilă în orice contradicție:

„Trebuie acceptat, de asemenea, că în anumite condiții astfel de aspecte, ca relațiile de producție, teoria și suprastructura, se manifestă pe rând în rolul lor principal și decisiv.
Atunci când suprastructura (politica, cultura etc.) obstrucționează dezvoltarea bazei economice, modificările politice și culturale devin principale și decisive."[13]

Mao continuă cu afirmația că, deși într-un anume sens o contradicție este alcătuită din două aspecte aflate în tensiune, în alt sens aceste aspecte sunt identice. Această idee, la prima vedere uimitoare, este explicată cu ajutorul definiției ample, dată de Mao, conceptului de identitate: „aceasta nu înseamnă nici identitatea numerică sau identitatea grupelor de proprietăți". De fapt, „identitate, coincidență, interpretare, interdependență (sau dependența reciprocă pentru existență), interconectarea sau cooperarea reciprocă – toate aceste denumiri diferite înseamnă același lucru."[14]

Admițând acest sens foarte îngust al identității, Mao poate afirma:

„În condițiile date, fiecare dintre aspectele contradictorii din interiorul unui lucru se transformă în opusul său, modificându-și poziția cu cea a opusului său".[15]

Modificarea poziției aspectelor contradicției, de la subordonată la principală sau viceversa, este considerată de Mao un exemplu de schimbare continuă, un tip de schimbare pe care el o opune la ceea ce numește repausul relativ.

Această deosebire este menită să răspundă unui obiectiv evident al tezei fundamentale metafizice, conform căreia modificarea contradicțiilor este omniprezentă și aceasta înseamnă că, dacă anumite instituții sau fenomene există de atâta timp, a spune că ele exemplifică schimbarea și tensiunea este exagerat. Mao replică: ceea ce pare a fi static este în mod dominant relativ, un echilibru al forțelor opuse. Astfel de condiții degenerează întotdeauna și au ca rezultat o schimbare izbitoare.[16]

În final, în încercarea sa de a combate dogmatismul din gândirea marxistă referitor la contradicție, Mao argumentează că nu toate contradicțiile sunt antagonice.

În concordanță cu tezele sale privind schimbarea omniprezentă, Mao susține: contradicțiile non-antagonice pot deveni antagonice și viceversa. De exemplu, contradicția existentă între clasele exploatate și cele exploatatoare există în toate formele de societate – sclavagistă, feudală sau capitalistă – dar pentru majoritatea perioadelor de timp aceste contradicții nu sunt antagonice. Cu toate acestea, din principiul constantei schimbări, rezultă că stările de liniște aparentă nu continuă la nesfârșit și că „atunci când o contradicție între două clase sociale se dezvoltă până la un anumit stadiu... ea îmbracă forma unui antagonism deschis, dezvoltându-se sub forma unei revoluții".[17]

Această distincție este necesară întrucât Mao acceptă faptul că o contradicție nu încetează în socialism și nici nu este absentă între diferitele grupări ale PCC.

Totuși, să nu descoperi că aceste două clase de contradicții sunt non-antagoniste este similar cu a ajunge la moduri de acțiune nepotrivite pentru a le rezolva: diferitele clase de contradicții trebuie abordate în mod diferențiat.

Tema necesității, de a acorda cea mai mare atenție faptelor reale ale fiecărei situații, se reflectă în epistemologia maoistă, cea de-a doua preocupare filozofică importantă a sa.

El pornește de la ideea conform căreia cunoașterea ia naștere nu din dorința dezinteresată de a cunoaște adevărul, ci ca rezultat al nevoii noastre de a înțelege lumea, în scopul de a produce ceea ce avem nevoie pentru supraviețuire.

> „Cunoașterea individului depinde în principal de activitatea sa în sfera producției materiale, prin care el ajunge treptat să înțeleagă fenomenele, proprietățile și legile naturii, precum și legăturile existente între el și natură... Nici una dintre cunoștințele sale nu poate fi însușită separat de activitatea sa productivă."[18]

Adevărul acestei afirmații trebuie căutat nu în termenii consistenței sale logice sau ai forței argumentelor teoretice, ci în aplicarea sa cu succes în lume:

> „Numai practica socială poate constitui criteriul adevărului. Punctul final al activității practice este punctul primar și fundamental al teoriei marxist-dialectice asupra cunoașterii."[19]

În continuare, din afirmația metafizică, schimbarea este constantă și progresul inevitabil, rezultă că, chiar dacă uneori incompletă, cunoașterea umană progresează întotdeauna, pas cu pas, spre niveluri mai ridicate.[20]

Procesul prin care cunoașterea derivă din practică este considerat de către Mao a avea două etape principale dintre care prima este „etapa percepțiilor senzoriale și a impresiilor".[21] În acest stadiu, obiectele din lumea înconjurătoare acționează asupra organelor de simț, provocând percepția senzorială a acestora împreună cu percepția brută a relațiilor dintre ele.

Prima etapă a cunoașterii nu pătrunde în inima realității, aceasta are loc abia în cel de-al doilea stadiu, cel rațional sau conceptual. Pe măsură ce practica socială continuă, „are loc o modificare bruscă în creier, în cadrul procesului cognitiv, formându-se conceptele.

Conceptele nu mai sunt fenomene, aspecte separate și relațiile între lucruri: acestea pătrund esența, totalitatea și relațiile interne între lucruri".[22]

Deși aceste etape sunt separate în cadrul analizei, în viață ele sunt unite prin experiența practică.

Nici senzația, nici rațiunea nu sunt o temelie potrivită pentru cunoaștere; fiecare o completează pe cealaltă, iar descoperirea produsului lor comun trebuie testat împotriva realității în acțiune.

În concordanță cu metafizica schimbării, Mao insistă în a afirma că teoria trebuie în permanență măsurată într-o lume aflată în mișcare. El identifică două grupe uzuale de gânditori în cercurile comuniste, care eșuează în acest domeniu și fac, din această cauză, greșeli. Primul este grupul care devine fix în convingerile sale și ale cărui idei zac în spatele faptelor în schimbare, iar cel de-al doilea este alcătuit din cei care fabulează în afara posibilului („stângiști"), ale căror idei ignoră nivelul până la care schimbarea poate fi determinată să aibă loc în mod realist.[23]

Mao și-a urmat propria sa linie de gândire, chiar dacă aceasta a fost diferită de cea marxistă clasică. Diferențe au

apărut atât în abordarea problemei relațiilor existente între bază și suprastructură, cât și în atitudinea sa față de acele elemente ale suprastructurii considerate a fi cultura perioadei respective. În gândirea lui Lenin, toate aspectele culturii trebuie controlate pentru a servi scopurilor politice, un rezultat al acestei idei fiind setul de prescripții (recomandări) estetice, pentru artiști, intitulat Realismul sovietic.

Poziția teoretică a lui Mao este diferită. În domeniul artei și al științei, trebuie stabilite diferențele:

„Prin discuții libere în cercurile artistice și științifice, și prin lucrări practice în aceste domenii... Noi credem că este dăunător pentru dezvoltarea artelor și a științei dacă se folosesc măsuri administrative pentru a impune un stil specific de artă sau școală filozofică și pentru a respinge un altul“[24], iar politica sa demonstrată astfel este cea „de a lăsa o sută de flori să înflorească și o sută de școli filozofice să coexiste“.[25]

Filozofia sa implică un număr de dificultăți. Unele sunt cele inerente tuturor formelor de marxism: se poate susține pretenția sa de a se considera știință, dacă legile sale de istorie pot produce predicții testabile, conceptul de clasă socială poate fi definit într-un asemenea mod în care să rezolve toate problemele care i se solicită.

Alte dificultăți sunt proprii marxismului, de exemplu: conceptul de contradicție (în sens marxist) poate fi aplicat în mod util la fenomene naturale și opus fenomenelor sociale, sau dacă distincția între cele două stadii de cunoaștere ale lui Mao poate fi apărată (deoarece ambele sunt conceptuale).

Într-un anume sens, prin contrast, marxismul se împrospătează în special din tensiunea constitutivă asupra nevoii, pentru a evita căderea în obiceiurile dogmatice ale gândirii.

Mao nu a fost, cu siguranță, un discipol orb al lui Marx, Engels, Lenin și Stalin. El a intuit că, în politică, a ignora faptele dificile înseamnă a alerga spre dezastru, iar această viziune realistă îl evidențiază față de numeroși alți gânditori marxiști de mai mică importanță.

NOTE

Se face referire la lucrarea în patru volume: *Selected Works oh Mao Zedong*, Peking, Foreign Language Press, 1967, prin: SW + vol. număr pag.

1. Pentru mai multe detalii privind viața lui Mao S. Schram, *Mao Zedong*, Harmondsworth, Penguin, 1966.
2. Ca și multe altele, conceptul „dialectic“ a fost preluat de Marx din filozofia lui Hegel (1770-1831). Cu toate acestea, în filozofia hegeliană realitatea finală este de natură spirituală, de aceea filozofia sa este considerată idealism dialectic; cf. articolelor despre Marx și Hegel în D. Collinson, *Fifthy Major Philosophers*, Londra, Routledge, 1988.
3. Faptul că pretenția marxismului de a fi considerat o știință poate sau nu să fie susținută constituie o altă problemă cf. criticii clasice din H.B. Action, *The Illusion of the Epoch*, Londra, Cohen and West, 1955.
4. K. Marx și F. Engels, *Manifesto of the Communist Party* (1848) Moscova, Progres Publishers, 1965, p. 75.
5. *On Contradiction* (Despre contradicție) (1937) SW, I, p. 313. Extinzând utilizarea conceptului de contradicții de societate la procesele naturale, Mao urmează o linie de gândire inițiată de F. Engels, cf. *Anti-Dühring* (1878), ed. a doua, Moscova, Foreign Languages Publishing House, 1959, Pt. I, cap. XII, p. 164.
6. *On Contradiction*, SW, I, p. 313.
7. *Op. cit.*, SW, I, p. 313.

8. *Ibid.*
9. *Op. cit.*, SW, I, p. 320.
10. *Op. cit.*, SW, I, p. 321.
11. *Op. cit.*, SW, I, p. 331.
12. *Op. cit.*, SW, I, p. 333.
13. *Op. cit.*, SW, I, p. 336.
14. *Op. cit.*, SW, I, p. 337.
15. *Op. cit.*, SW, I, p. 338.
16. *Op. cit.*, SW, I, p. 342.
17. *Op. cit.* SW, I, p. 343.
18. *On Practice* (1937), SW, I, p. 295.
19. *Op. cit.*, SW, I, p. 297: cu toate că nu o afirmă în mod explicit, Mao acceptă teoria cunoașterii a lui Lenin, conform căreia adevărata cunoaștere este o reflectare, asemenea unei imagini în oglindă, a realității în gândire.
Această teorie neagă asertiunea kantiană conform căreia structura cunoașterii reflectă structura gândirii, cf. V.I. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism*, Moscova, Foreign Languages Publishing House, 1947.
20. *Op. cit.*, SW, I, p. 296.
21. *Op. cit.*, SW, I, p. 297.
22. *Op. cit.*, SW, I, p. 298 reiterată în *Where Do Correct Ideas Come From?* (1963) în *Four Essays on Philosophy*, Peking, Foreign Languages Press, 1968, pp. 134-136.
23. *Op. cit.*, SW, I, pp. 305-306.
24. *On the Correct Handling of Contradictions Among the People* (1957), în *Four Essays on Philosophy*, *op. cit.*, p. 114.
25. *Op. cit.*, p. 113.

SCRIERI

Cu toate că scrierile lui Mao acoperă mai multe volume, gândirea sa filozofică este concentrată în patru eseuri:

- *On practice*, 1937.

- *On Contradiction*, 1937.

- *On the Correct Handling of Contradictions Among the People*, 1957.

- *Where Do Correct Ideas Come From?*, 1963.

Aceste eseuri sunt tipărite în edițiile selectate și alese ale operelor lui Mao, dar pot fi găsite împreună sub titlul *Four Essays on Philosophy*, Peking, Foreign Languages Press, 1968.

BIBLIOGRAFIE

(1) *Mao Zedong*

Selected Works of Mao Zedong, 4 vol, Peking, Foreign Languages Press, 1967.

Four Essay on Philosophy, Peking, Foreign Languages Press, 1968.

On dialectical materialism – a *fragment*, trad. C.S. Chao în *Studies in Soviet Thought*, vol. III, no. 4, decembrie 1963, pp. 270-277.

(2) *Despre Mao Zedong*

Schram S., *Mao Zedong*, Harmondsworth, Penguin, 1966.

Soo F.Y.R., *Mao Zedong Theory of Dialectic*, Dordrecht, Reidel, 1981 (Sovietica series, vol. 44).

(3) *Alte lucrări la care se face referire*

Acton H.B., *The Illusion of the Epoch*, Londra, Cohen & West, 1955.

Engels F., *Anti-Dühring* (1878), trad. în engleză, a doua ed., Moscova, Foreign Languages Publishing Press, 1959.

Lenin, V.I., *Materialism and Empirico-Criticism*, (1909), trad. în engleză, Moscova, Foreign Languages Publishing House, 1947.

Marx K. și Engels F., *Manifesto of the Communist Party*, (1848), trad. în engleză, Moscova, Progress Publishers, 1965.

Filozofia japoneză – Introducere

Sensul filozofiei japoneze a cunoscut importante modificări sub acțiunea influențelor externe. Dintre acestea, le enumerăm pe cele mai importante: prima a fost pătrunderea budismului, inițial din Coreea și ulterior din China; cea de-a doua a reprezentat-o infuzia de idei occidentale din secolul al XVI-lea; iar a treia, aflată în plină desfășurare, este perioada de schimburi culturale cu Vestul, care a urmat restaurării Meiji din anul 1868. Prima și cea de-a treia dintre aceste etape sunt reflectate în ideile gânditorilor cuprinși în această secțiune.

Istoricii Japoniei citează în general anul 552 d.Hr. ca fiind data la care se poate considera că budismul ar fi venit din Asia continentală; conform referirilor din vechile cronici, în acel an prima imagine a lui Buddha a fost adusă din Coreea. Ca și în cazul Tibetului, budismul a copleșit religia locală – în cazul Japoniei, shintoismul – ca principală forță, modelând viața spirituală a națiunii și continuând să se manifeste ca atare până în prezent. În mod treptat, formele majore de budism Mahayana influente în China au fost adoptate și în Japonia, câștigând noi accente pentru a corespunde cu temperamentul japonez. Se consideră deseori în Occident că cea mai importantă formă de budism japonez este Zen, curentul cel mai cunoscut în afara Japoniei, dar adevărul asupra acestui subiect este (oarecum) mai complex.

Desigur, Zen a ajuns la un nivel înfloritor în Japonia dar, din punct de vedere istoric, el nu a fost prima formă de budism răspândită în insule. El nu a fost, ca număr de aderenți, nici cea mai populară: alte secte, cu deosebire **Shingon** (i.e. **Tantrică**), Jodo sau **Țara Pură** și Tendai (C: **T'ien-t'ai**) având o influență comparabilă, în aceleași sensuri, ca și Zen.

Budismul Tendai, care își are rădăcinile în gândirea filozofică chineză a secolului al V-lea d.Hr., a fost introdus în Japonia la începutul secolului al IX-lea de către Saicho (767-822 d.Hr.), cunoscut și sub numele de Marele Învățător Dengyo sau Dengyo Daishi. Saicho a întemeiat o mânăstire Tendai pe Muntele Hiei, care va deveni extrem de puternică și care va exercita o influență considerabilă asupra orientărilor ulterioare în cadrul evoluției budismului japonez. Tradiția Tendai este reprezentată în această carte prin varianta sa târzie, Nichirenismul. Cu toate că această școală filozofică are acum statutul unei secte distincte cu propriile sale subsecte și este prezentă și în Occident, se poate spune că tradiția înaintașilor se bucură de

un respect deosebit. Conceptele care stau la baza practicilor lui Nichiren, în special acceptarea Sutrei Lotusului drept text-cheie al budismului, au fost folosite atât de Saicho, cât și de mentorii săi chinezi. Diferențele apărute între Zen și celelalte secte budiste (inclusiv Tendai) s-au datorat insistenței cu care a fost susținută ideea ca nici o *sutra* nu are un rol determinat pe calea spre iluminare: Zen își plasează autoritatea religioasă într-o linie directă de transmitere nescrisă a *dharmei* de la Buddha către toți maeștrii Zen. Relativ la impactul său ulterior asupra modului de viață japonez, este interesant faptul că Zen a avut nevoie de o perioadă mai lungă decât Tendai sau Shingon pentru a pătrunde în Japonia. Influențe ale filozofiei Zen chineze apar în Japonia încă din secolul al VII-lea, iar primul maestru chinez care a vizitat insulele, Tao-hsuan, a venit în timpul perioadei Tempyo (729-749 d.Hr.); cu toate acestea, nici o școală importantă Zen japoneză nu s-a format pe parcursul întregii perioade Heian (794-1185 d.Hr.). Titlul de întemeietor al Zenului japonez îi aparține lui Eisai (1141-1215 d.Hr.), cunoscut și sub numele de Zenko Kokushi. El era adeptul unei forme de **Zen Rinzai** (C: Lin-chi) pe care l-a adus înapoi în Japonia din China, fondând și primul templu Rinzai, Shoukuji (în Kyushu), în anul 1191. Pentru o serie de rațiuni de natură istorică, politică și religioasă, unele luate în discuție și în următoarele eseuri, filozofia Zen Rinzai a devenit forma de budism cea mai cunoscută în Occident. Printre motivele care au dus la aceasta, nu în ultimul rând, se numără și influența sa asupra anumitor forme de artă și obiceiuri japoneze: ceremonia ceaiului, teatrul *noh*, versurile *haiku*, aranjamentele florale și diferitele arte marțiale. Secta Rinzai Zen este aici reprezentată prin Hakuin, cel care a făcut-o să renască și cel mai mare sistematizator al său.

Până de curând mult mai puțin cunoscută în Vest, cea de-a doua sectă majoră Zen, **Soto** (C: Ts'ao-tung), este prezentată în această lucrare prin întemeietorul său și principala figură în istoria filozofiei japoneze, Dogen. Acesta a preluat ideile maeștrilor săi chinezi și le-a dezvoltat într-o filozofie puternică și atotcuprinzătoare. Contrastul major între gânditorii Soto și Rinzai privește metoda Zen: secta Rinzai acordă o importanță specială meditației asupra problemelor numite **koans**, în timp ce secta Soto pune un mai mare accent pe practicarea meditației statice sau **zazen**: Dogen merge până la a identifica această practică cu **nirvana**. Bankei, cel de-al treilea maestru Zen prezentat, se deosebește în gândire atât de Dogen, cât și de Hakuin. Pentru Bankei, orice metodă stabilită, practica *Koan*, *zazen* sau oricare dintre celelalte tehnici cuprinse în scrierile maeștrilor Zen, se aseamănă prin aceea că se dovedește a fi un obstacol pe calea iluminării. O trăsătură-cheie a propriei sale filozofii Zen este spontaneitatea, pe care o consideră egală cu lucrarea lui Buddha sau realitatea, iar adoptarea oricărui set de legi, susține el, pare mai mult să mascheze spontaneitatea decât s-o promoveze. Luate împreună, ideile lui Dogen, Bankei și Hakuin exemplifică toate cele trei abordări japoneze semnificative ale filozofiei Zen.

Cei doi gânditori moderni, prezentați aici, Suzuki și Nishida, exemplifică două răspunsuri contrastante relative la deschiderea Japoniei către Vest, începută în anul 1868. Filozofia Zen este atât de cunoscută Vestului în prezent în mare parte ca rezultat al lucrărilor lui Suzuki,

învățat Rinzai care scria perfect în engleză și a considerat familiarizarea Vestului cu filozofia Zen drept misiunea vieții sale. În anii 20 și 30 a publicat trei volume importante: *Essays in Zen Buddhism*. Spre deosebire de el, prietenul său Nishida, care probabil va fi considerat cel mai important filozof japonez al acestui secol, a devenit un erudit al tradiției filozofice occidentale, căutând aici mijloacele cu care să rezolve problema care l-a preocupat de-a lungul întregii sale vieți active: a găsi un cadru conceptual pentru experiența furnizată de Zen.

Nishida și Suzuki constituie exemplele încurajatoare cu care se încheie această carte. Este destul de limpede că, asemenea altor gânditori moderni orientali, cum ar fi Radhakrishan, aceștia au înțeles gândirea occidentală și nu există nici un motiv pentru a presupune că tradițiile lor trebuie să rămână parțial înțelese în Vest. Munca intensă și imaginația simpatetică ne vor duce pe calea spre înțelegere.

DOGEN KIGEN
(1200-1253)

Dogen este considerat a fi întemeietorul școlii **Soto** (C: Ts'ao-tung), al budismului Zen în Japonia și, de asemenea, unanim acceptat ca unul dintre cei mai valoroși filozofi pe care i-a avut această țară. Multele sale scrieri acoperă toate aspectele filozofiei Zen, pornind de la bazele sale metafizice, până la reglementările pentru organizarea comunităților mânăstirești, împreună cu sugestii legate de practicarea corectă a **zazen** (meditația stând sau statică), pe care el o considera ca fiind esențială pentru Zen. Principala sa lucrare, *Shobogenzo* (Comoara din ochiul adevăratei Dharma), ce constă în nouăzeci și trei de capitole (eseuri) în ediția standard, este considerată ca unul dintre cele mai importante texte filozofice japoneze. În ea, el reia ideile maeștrilor chinezi Zen și le dezvoltă cu rigoare și originalitate.

Evenimentele care au marcat viața lui Dogen au fost descrise de generații de biografi ai școlii Soto. Cu toate acestea, numai unele din evenimentele acestor povestiri sunt unanim acceptate. El s-a născut în anul 1200 ca membru al uneia din ramurile bogatei familii Minamoto. În timpul copilăriei și-a pierdut ambii părinți și se spune că acest eveniment l-a făcut să înțeleagă efemerul „picăturilor de rouă" (așa cum acest concept va fi numit mai târziu) al existenței umane.[1] Se spune că a fugit de acasă la vârsta de 12 ani la mânăstirea Tendai[2], în apropierea muntelui Hiei, unde slujea unchiul său, Ryokan Hogen. Dogen nu a fost satisfăcut de învățătura din mânăstire și, timp de șase ani, și-a căutat un maestru, ajungând în final, în anul 1218, la Myozen (1184-1225).

Nemulțumirea lui Dogen față de primii săi profesori era provocată de ceea ce el a numit „marea îndoială", o problemă pe care maeștrii săi nu o puteau rezolva: dacă o ființă sensibilă de oriunde posedă natura de Buddha (termen explicat mai jos) și, în consecință este capabilă de iluminare, atunci de ce sunt necesare practici ascetice speciale, considerate a fi obligatorii în realizarea stării de Buddha? Nevoia de a rezolva această dificultate a fost unul din motivele principale ale vizitei lui Dogen în China, spre care a călătorit împreună cu Myozen în anul 1223, și unde a stat timp de patru ani. Ceea ce a întreprins pe parcursul primilor doi ani nu este suficient de limpede. Sigur este faptul că viața sa a fost modificată prin vizita la abația mânăstirii de

pe muntele T'ien-t'ung a maestrului Zen Ts'ao-t'ung Ju-ching (J: Tendo Nyojo, 1161-1228), pe care Dogen l-a întâlnit în anul 1225 și cu care a studiat timp de doi ani. Una dintre lucrările atribuite lui Dogen, *Hokuo-Ki* (C: *Pao-ch'ing chi*) sau „*Amintiri din epoca Pao-ch'ing*", este un jurnal în care apar descrierea întâlnirilor cu Ju-ching și învățăturilor maestrului. Este însă dificil de stabilit exactitatea istorică a acestui text.

Părerile lui Ju-ching asupra metodei Zen au avut un impact deosebit asupra lui Dogen și, prin el, asupra întregii istorii a școlii Zen Soto din Japonia. Cu toate că folosea unele *koans*, Ju-ching avea în general o atitudine critică față de practicile școlii Lin-chi (J: **Rinzai**) Zen, în care exercițiul *koan* ocupa un loc central. Spre deosebire de aceștia, el susținea cu insistență că practica esențială Zen este meditația statică (J: **zazen**) și că nimic altceva nu este necesar.[3] Meditația corectă este „statul într-o concentrare intensă, fără arderi de tămâie, adorări, invocări [ale numelui lui Amithaba]... sau citirea **sutrelor**"[4]. Această interiorizare a rezolvat marea îndoială a lui Dogen și, în timpul unei ședințe de *zazen* în vara anului 1225, Dogen a atins starea de iluminare, fapt confirmat de Ju-ching.

Dogen a rămas alături de Ju-ching până în anul 1227, când s-a hotărât să se reîntoarcă în Japonia. Maestrul i-a dat o confirmare, adică un document ce atesta faptul că Dogen era depozitarul direct al dharmei, în linie neîntreruptă de la Buddha la el însuși.[5] Acest text a fost tot ceea ce a adus Dogen în Japonia: el nu s-a întors nici cu sutre, nici cu relicve sfinte, considerând că acestea sunt irelevante pentru Zen. Și-a devotat restul vieții implantării elementelor religiei Soto Zen în țara sa de baștină, fondând primul templu independent Soto Zen din Japonia, Koshohotinji, în anul 1236, unde a rămas până când invidia comunității budiste de pe muntele Hiei s-a transformat în amenințare, determinându-l să plece, în anul 1243, în provincia Echizen. Doi ani mai târziu, după terminarea ultimei sale mânăstiri, Eiheiji (Pacea eternă), Dogen a rămas aici pentru tot restul vieții. În timpul acestei perioade post-chineze a vieții sale, a fost un scriitor prolific, opera sa cuprinzând de la tratate formale în *kambun* (i.e. chineză), până la poezie japoneză. În ceea ce are mai bun, aceasta egalează cele mai valoroase opere ale literaturii budiste.

Oricât de abstractă ar putea părea gândirea sa, același țel principal este baza tuturor scrierilor sale – să-l însoțească pe aspirant pe drumul spre iluminare, iluminarea fiind aprehensiunea directă a ființei în sine. El urmează tradiția Mahayana adoptând, ca poziție metafizică de bază, asertiunea conform căreia ființa în sine (sau realitatea) este non-duală. Adică ființa în sine nu este lumea comună a individualităților în spațiu și timp, ci o unitate nediferențiată căreia nu i se poate aplica nici un concept, deoarece conceptele implică divizibilitate sau dualitate. Dogen are multe modalități de a expune această problemă. Astfel, de exemplu, el notează aprobator spusele maestrului Gensha (C: Hsuan-sha, 831-908), după care universul (i.e. ceea ce există) este „o nestemată strălucitoare".

> „Mesajul esențial este acela că întregul univers nu este vast, nu este mic, nu este rotund sau pătrat, nu este echilibrat și corect, nu este viu și activ, nu

are ieșire. Deoarece în afara sa nu există naștere și moarte, venire și plecare, el este naștere și moarte, venire și plecare. Așa fiind, plecând în trecut de aici, acum se întoarce aici."[6]

Astfel, dacă realitatea este non-duală, nici unul dintre conceptele de mai sus, care presupun divizare, nu-i poate fi atribuit.

Consecințele acestei metafizici sunt profunde și pătrunzătoare, iar Dogen le evidențiază cu mare conștiinciozitate. Principala consecință epistemologică este aceea că orice mod de gândire conceptual și orice percepție care implică conștientizare în condițiile descrierilor conceptuale sunt false relativ la natura ființei ca atare și împiedică înțelegerea sa. Lumea, așa cum este ea reprezentată prin gândirea conceptuală, este o lume de obiecte individuale în timp și spațiu, aflate în relații cauzale unul cu altul. Această întreagă structură este iluzorie sau, așa cum spune Dogen utilizând o imagine clasică budistă, „flori pe cer".[7] Această credință definește de asemenea stilul lui Dogen care, așa cum se poate remarca din observațiile anterioare referitoare la unica nestemată strălucitoare, este paradoxal și creat în mod deliberat pentru a fi dificil de urmărit (spre exemplu, în textul original al lui Shobogenzo limba chineză și cea japoneză alternează în cadrul aceleiași fraze). Scopul acestui mod de scriere este de a întrerupe fluxul gândirii conceptuale, care trebuie oprită înainte ca ființa în sine să poată fi experimentată în mod direct. Deoarece ființa în sine este non-duală, rezultă că percepția obișnuită asupra timpului, unul dintre elementele fundamentale ale experienței noastre, implicit conștientizarea momentelor și a evenimentelor discrete, trebuie să fie iluzorie. Ființa în sine și timpul trebuie să fie identice, deoarece ceea ce există este o unitate și dacă timpul este orice, este prin urmare ființă:

„Așa-numitul timp al existenței înseamnă că timpul există deja; toată existența este timp."[8]

Mai mult, deoarece întreaga conștientizare a diviziunii este iluzorie, rezultă falsitatea ipotezei noastre conform căreia există o distincție validă ce trebuie făcută între eu și restul universului; noi trebuie să căutăm să ne eliberăm de această distincție. Dogen notează aprobativ spusele celui de-al treilea patriarh Zen, Seng-ts'an (J: So-san, mort în 606 d.Hr.):

„Să găsești Calea nu este greu, respinge numai discriminarea. Dacă înlături mintea discriminatorie, te vei trezi de-ndată. Abandonarea minții discriminatorii înseamnă să te eliberezi de eul tău."[9]

Concepția noastră obișnuită asupra eului este în întregime falsă:

„A cânta cunoașterea eului este în mod invariabil dorința ființelor vii. Cu toate acestea, cei care văd adevăratul ego sunt puțini la număr. Doar aceia ce sunt Buddha cunosc adevăratul eu. Oamenii din afara căii privesc ceea ce nu este ego ca fiind ego. Dar ceea ce budiștii numesc ego este întregul univers."[10]

Această uimitoare, la prima vedere, concluzie rezultă din metafizica Zen și are paralele în alte tradiții: islamică,

hindusă și creștină. Trebuie făcută o distincție între ego-ul superficial sau eul fenomenologic și adevăratul ego, în termeni Zen, „chipul original". Primul este o iluzie, una dintre construcțiile conceptuale false care ne maschează realitatea. Realitatea se descoperă atunci când, prin practici corespunzătoare, se anihilează gândirea conceptuală. Adevăratul eu, chipul original sau natura lui Buddha, este această realitate. Deoarece realitatea este unitară, ea este totul și așa cum susține Dogen, adevăratul ego este întregul univers.

Mai mult decât atât, deoarece natura lui Buddha și ființa în sine sunt una și aceeași, ea este prezentă oriunde, deci prezentă în oricine. Prin urmare, oricine poate deveni un Buddha, poate atinge iluminarea. Singurul lucru necesar este calea de eliberare de înșelăciunea provocată de gândirea conceptuală, permițându-ne astfel să atingem în sine natura de Buddha. Dogen are multe de spus despre tehnicile Zen și legăturile acestora cu iluminarea.

După Dogen, practica esențială în cadrul budismului Zen este *zazen* (meditația statică), această meditație legând între ele numele său și pe cel al școlii Soto. Dogen a insistat asupra necesității unei practicări riguroase a *zazen*-ului:

> „Întoarce-te înapoi la lumină și fă-o să strălucească din nou.
> Din ele însele corpul și mintea se vor retrage, iar chipul tău original va apărea. Dacă îți dorești o astfel de stare, practică imediat zazen."[11]

Gândirea conceptuală este iluzorie; de aceea trebuie să încetăm a „goni după vorbe", căci limbajul întrupează structuri conceptuale. Drumul spre realitate este o călătorie interioară și astfel este necesar „să faci să strălucească din nou lumina" sau „să luminezi în jurul tău", o expresie Zen însemnând să ajungi să-ți distragi atenția („lumina") de la experiența ordinară a obiectelor din lumea fenomenologică și s-o îndrepți spre interior, spre esența originală, nealterată, a minții, spre natura sa inerentă: Buddha.[12] Dacă acest lucru este îndeplinit, „corpul și mintea se retrag", toate diviziunile și legăturile sunt depășite, inclusiv legătura cu eul iluzoriu al experienței mundane, lăsând să apară „chipul original" sau natura de Buddha.

Se impun o serie de comentarii asupra acestui pasaj. În primul rând, este dificil de găsit în scrierile lui Dogen, care desigur constituiau numai un singur aspect al învățăturilor sale, o afirmație precisă despre cum cineva poate „răspândi lumina în jurul său", adică despre modul în care pot fi folosite tehnicile de meditație pentru a ne elibera de capcana gândirii conceptuale. Dogen prescrie instrucțiuni despre poziția corectă de așezare pentru *zazen*, despre respirație și aranjarea veșmintelor și apoi comentează:

> „De câte ori apare un gând, fii conștient de el; cum îl conștientizezi, el dispare. Dacă rămâi uitând de obiecte pentru o lungă perioadă, în mod natural te vei unifica."[13]

Dacă această practică este urmată în mod corespunzător, vom ajunge eventual la starea de „nongândire" prin care Dogen înțelege starea definită de alți maeștri Zen ca „non-minte", cea în care gândirea conceptuală este întreruptă. Dar aceasta nu poate să fie ceva mai mult decât o reafirmare a punctului de vedere

conform căruia „nongândirea", sau cunoașterea conceptuală a ființei, este iluminarea. Fără îndoială că în timpul practicilor sale monastice, Dogen a utilizat o serie de tehnici de meditație, incluzând și studiul *koan*. (Denigrarea studiului Koan de către ultimii membri ai sectei Soto nu a fost împărtășită de către Dogen, care o utilizează în scrierile sale acolo unde i se pare potrivit.)

În al doilea rând, cunoașterea directă a realității, în care constă iluminarea, este verbal indescriptibilă deoarece nici un concept nu i se poate aplica:

„Împărăția tuturor zeilor (*buddhas*) este inimaginabilă. Ea nu poate fi atinsă prin conștientizare (gândire conceptuală)."[14] Din nou, nu se poate concepe anterior ceva ce nu poate fi niciodată conceput.

„Realizarea nu corespunde concepției voastre despre ea. Ea nu poate fi așa cum a fost în prealabil imaginată... Realizarea nu depinde de gândiri dar ajunge mult deasupra lor."[15]

Mai mult decât atât, cunoașterea directă a ființei în sine nu este legată de nici o capabilitate în gândirea conceptuală; toate formele de inteligență ce se manifestă în gândirea conceptuală sunt irelevante pentru urmărirea adevăratei dharma și sunt în general un obstacol real în fața acesteia datorită mândriei și atașamentului nostru față de propria noastră capacitate intelectuală. „Deoarece studiul [căii] nu este legat de erudiție sau ascuțimea inteligenței, chiar cei cu capacități inferioare îl pot urma".[16] Mai importantă este dorința adevărată de a urma calea lui Buddha precum și obediența față de un bun maestru.

În al treilea rând, trebuie acceptat faptul că, pentru Dogen, practicarea *zazen* și iluminarea nu sunt legate ca modalitate și scop, ci sunt identice, fapt asupra căruia insistă în mod repetat. Astfel, atunci când cineva întreabă: „Câți sunt cei care au înțeles în mod corect învățăturile lui Buddha? Ce așteaptă ei de la zazen?", Dogen replică:

> „A presupune că practicarea și realizarea nu sunt totuna este un punct de vedere eretic: în *buddha-dharma* ele sunt inseparabile. De aceea atunci când dăm instrucțiuni de practicare, spunem că nu trebuie să sperați a avea realizări în afara practicii, căci aceasta este adevărata și nemijlocita realizare."[17]

Este important să fie limpede cât de puternică este această credință: pentru Dogen, *zazen* nu este numai o tehnică importantă de meditație pentru practicarea **dhyanei**. Ea este în sine realizarea completă – *nirvana*. *Zazen* nu înseamnă practicarea *dhyana*: ea reprezintă chiar poarta *dharma* a ușurării și bucuriei. Ea este practica și verificarea adevăratului „**bodhi**".[18] Ar fi greu de găsit o expresie mai potrivită decât aceasta pentru evaluarea *zazenului*.

Care este dispoziția celor ce au atins deja iluminarea? În *Shobogenzo*, Dogen dă o sugestie despre trăirea acestei culmi a evoluției: „Concentrarea în calmul oceanului" (J: Kai-in zammai). Aceasta este preluată dintr-o lucrare ce provenea din școala budistă Kegon (C: Hua-yen: „Ghirlanda de flori"), „Întoarcerea la contemplarea izvorului". În ea mintea iluminată este comparată, folosind o veche imagine budistă, cu un ocean liniștit:

> „Dacă vântul se oprește (i.e. amăgirea încetează), apa oceanului este liniștită și limpede și toate imaginile se pot reflecta într-însa... «Calmul oceanu-

lui» este cunoașterea adevăratei identități."[19]

Reflectând asupra acestui pasaj, Dogen comentează: „Momentul inițial, momentul următor – fiecare moment succesiv nu îl așteaptă pe următorul: element inițial, element următor – elementele nu se așteaptă unele pe altele. Aceasta este concentrarea în izolarea oceanului".[20] Conștiința iluminată este natura non-duală a ființei în sine; cu toate acestea, persoana iluminată trebuie să continue să existe în lume și astfel discriminările conceptuale continuă să fie făcute. Ceea ce diferă este atitudinea înțeleptului față de această ultimă problemă: după iluminare, există cunoașterea diviziunii și a succesiunii dar lipsește dorința de atașare de ceva sau de reținere a unui lucru sau moment de timp; eul superficial este privit ca fiind o iluzie, așa încât nu mai există dorințe sau pofte, ci doar compasiunea nemărginită față de cei încă prinși în *samsara*. Cursul evenimentelor se reflectă pur și simplu în conștiința înțeleptului cu o claritate și o imparțialitate absolută, exact așa cum are loc.

Aceasta este eliberarea sau viața eternă: nu înseamnă nici o stare viitoare, nici alt loc, ci doar trăirea acum și aici a celui iluminat.

Este interesant de subliniat faptul că această filozofie puternică și bine articulată a rămas puțin cunoscută și răspândită, în afara școlii Soto, timp de secole după Dogen: *Shobogenzo* nu a fost publicată sub nici o formă de către școala Soto până în anul 1816; abia atunci opera lui Dogen a primit o largă recunoaștere.

În perioada anterioară, filozofia Zen Soto a avut o influență culturală redusă și o slabă recunoaștere oficială. Astfel din perioada Kama kura (1185-1333 d.Hr.) până în perioada Muromachi (1393-1573 d.Hr.), ascendentul a fost câștigat de secta rivală, Rinzai Zen, care a exercitat o influență majoră asupra acelor forme ale culturii japoneze mai bine cunoscute în Occident: teatrul *noh*, ceremonia ceaiului etc. Generațiile următoare de adepți Soto și Rinzai au contribuit la ascuțirea diferențelor doctrinare între secte într-un mod pe care fondatorii lor nu l-ar fi acceptat niciodată. De exemplu, sub cel de-al patrulea patriarh Soto, Keizan Jokin (1268-1325 d.Hr.), *koan* a fost discreditat în mod oficial drept ajutor pe calea iluminării în favoarea poziției liniștite.[21] (În practică, koan-urile au continuat să fie folosite la pregătiri în cadrul școlii Soto, chiar dacă fără sensurile atribuite lor de către secta Rinzai). Prin contrast, Dogen prefera să accentueze ideea unității budismului. O imagine clasică Zen ilustrează cele cinci școli ale sale ca cinci petale ale unei flori. Dogen mută accentul, subliniind că toate petalele aparțin aceleiași plante: „descrierea celor cinci petale constituie o singură floare".[22] Aceasta înseamnă că diviziunile interioare ale budismului sunt mai puțin importante decât *dharma*, sau adevărul, care este comun tuturor acestora.

Filozofia lui Dogen implică toate dificultățile clasice ale non-dualismului, în mod special întrebarea de ce unul trebuie să se manifeste pe sine ca multitudine și de ce această manifestare (i.e. universul în care trăim) trebuie să cuprindă atâta rău și suferință. Dogen ar replica: a fi preocupat de astfel de aspecte înseamnă a fi prins în plasa gândirii conceptuale: dacă vom practica *zazen* și vom aduce lumina în jurul nostru, aceste

probleme vor dispărea împreună cu toate iluziile dureroase ale *samsarei*.

NOTE

Referirile la *Shobogenzo* sunt date sub forma: S + numele fasciculei.

1. Cf. *Shobogenzo zuimonki* (Lucruri auzite din întâmplare la Comoara Ochiului adevăratei Dharma); vezi R. Masunaga, *A Primer of Soto Zen*, Londra, Routledge, 1972, pp. 66-67.

Notă: În pofida similitudinii celor două titluri, această lucrare, ce constituie o introducere în disciplina Zen, este distinctă de capodopera lui Dogen, *Shobogenzo*.

2. Pentru a contura credințele școlii budiste Tendai vezi eseul din această carte despre Nichiren (pp. 220-229). Muntele Hiei a fost centrul consacrat al budismului în Japonia.
3. Pentru mai multe detalii, cf. I. Miura și R.F. Sasaki, *Zen Dust*, New York, Harcourt, Brace, 1966, pp. 18-19. În legătură cu Rinzai Zen vezi eseurile despre Hakuin și Suzuki, din cartea de față (pp. 236-243; 253-259).
4. *Hokyo-ku*, secțiunea 16 în T.J. Kodera, *Dogen's Formative Years in China*, Londra, Routledge, 1980, p. 124. „Recitind numele lui Amitabha" este o referință despre folosirea numelui Nembutsu în cadrul școlii budiste a „Țării Pure" (vezi eseul despre Suzuki).
5. Cf. S, fasciculele *Busso* (Strămoșii lui Buddha) și *Shisho* (Documente ale moștenirii).
6. S, fascicula *Ikka myoju* (O nestemată strălucitoare), T. Cleary (ed. și trad.) *Shobogenzo: Zen Essays by Dogen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988, p. 59.
7. S, fascicula *Kuge* (Flori pe cer), passim.
8. S, fascicula *Uji* (A fi timpul), Cleary, *op. cit.*, p. 104. Această doctrină a identității existenței și timpului a fost considerată ca una dintre cele mai originale contribuții ale lui Dogen la gândirea Zen.
9. *Shobogenzo zuimonki*, în Masunaga, *op. cit.*, p. 92.
10. S, fascicula *Yuibusu Yobutsu* (Numai Buddha și Buddha), în K. Tanahashi (ed. și trad.), *Moon in a Dewdrop*, Shaftesbury, Dorset, Element Books, 1988, p. 164.
11. *Fukan zajen gi* (Principiile meditației statice), manuscrisul Tempuku, în C. Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988, p. 176.
12. Ideea „răspândirii luminii în jur" nu este neobișnuită nici pentru Zen, nici pentru gândirea orientală, fiind comună tuturor formelor de misticism ce consideră că Dumnezeu, sau realitatea, se află înlăuntrul nostru. Astfel, misticul german Jakob Boehme (1757-1824) susține că îl vedem pe Dumnezeu cu „un ochi întors" (*ungewandtes Auge*), fapt notat de K. Nishida, *Inquiry Into the Good*, New Haven, CT. și Londra, Yale University Press, 1990, p. 81.
13. *Fukan zagen gi*, manuscrisul Tempuku, în Bielefeldt, *op. cit.*, p. 181.
14. S, fascicula *Bendo-wa* (Asupra strădaniei Căii), în Tanahashi, *op. cit.*, p. 148.
15. S, fascicula *Yuibusu Yobutsu*, în Tanahashi, *op. cit.*, p. 161.
16. *Shobogenzo zuimonki*, în Masunaga, *op. cit.*, p. 38, cf. sublinierii lui Padma-Sambahava după care analfabeții pot câștiga iluminarea.
17. S, fascicula *Bendo-wa*, în Tanahashi, *op. cit.*, p. 151.
18. *Fukan zazen gi*, versiune Koroku, în Bielefeldt, *op. cit.*, p. 181.
19. În Cleary, *op. cit.*, p. 76.
20. S, fascicula *Kai-in zammai*, în Cleary, *op. cit.*, p. 78.
21. Cf. Miura și Sasaki, *op. cit.*, p. 66.
22. S, fascicula *Kuge*, în Cleary, *op. cit.*, p. 66.

SCRIERI

Shobogenzo (Comoara Ochiului adevăratei Dharma)

Shobogenzo zuimonki (Lucruri auzite din întâmplare la Comoara Ochiului adevăratei Dharma).

Hokuo-ki (Amintiri din epoca Pao-ch'ing)

Fukan zazen-gi (Principiile meditației statice)

Dintre acestea, prima lucrare este considerată ca fiind cea mai importantă.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Hui-neng, Nichiren, Bankei, Hakuin, Nichida, Suzuki.

BIBLIOGRAFIE

Bielefeldt, C., *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1988 (include traduceri ale diferitelor versiuni ale lucrării *Fukan zazen-gi* și ale documentelor legate de aceasta).

Cleary, T. (ed. și tr.), *Shobogenzo: Zen Essays by Dogen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988 (treisprezece eseuri din *Shobogenzo*).

Kodera, T.J., *Dogen's Formative Years in China*, Londra, Routledge 1980 (conține o traducere a lucrării *Hokuo-ki* cu adnotări ample și comentarii).

La Fleur, W.R. (ed.), *Dogen Studies*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1985.

Masunaga, R.A., *A primer of Soto Zen*, Londra, Routledge, 1972 (o traducere completă a lucrării *Shobogenzo zuimonki*).

Miura, I. și Sasaki, R.F., *Zen Dust*, New York, Harcourt, Brace, 1966.

Nishiyama, K. și Stevens S., *Dogen Zenji's Shobogenzo* (Ochiul și Comoara Adevăratei Legi), 4 vol., Sendai, Japonia, 1975-1983.

Tanahashi, K., (ed. și trad.), *Moon in a Dewdrop*, Shaftesbury, Dorset, Element Books, 1988 (douăzeci de eseuri din Shobogenzo împreună cu alte câteva lucrări ale lui Dogen, inclusiv câteva din creațiile sale poetice).

NICHIREN
(1222-1282)

Buddha a prezis că după moartea sa istoria omenirii va fi divizată în trei perioade, numite zilele timpurii, mijlocii și târzii ale legii, legea fiind *dharma* budistă, sau adevărul. În perioada timpurie, sau *shobo*, legea adevărată va domina; în perioada de mijloc, *zoho* (sau *zobo*), va acționa o lege simulată, în timp ce ultima perioadă, sau *mappo*, va fi o epocă de degenerare în care *dharma* va fi amenințată. Majoritatea japonezilor secolului al XIII-lea, inclusiv Nichiren, credeau că perioada *mappo* a început la mijlocul secolului al XI-lea și, ca urmare, că ei trăiau într-o perioadă de confuzii și declin.

Numărul mare de dezastre naturale care au afectat Japonia, în special între anii 1256-1260, a confirmat această teorie. În acești ani, recoltele au fost distruse, țara a fost devastată de o succesiune de cutremure, inundații, incendii și epidemii și amenințată de invaziile mongolilor. În timpul acestei perioade și-a format concepția despre lume tânărul călugăr Nichiren. Exemplu aproape perfect al entuziasmului religios, acesta credea că știe exact de ce Japonia a fost astfel pedepsită și, totodată, cum să-și salveze patria. El și-a enunțat punctele de vedere fără teamă și în mod repetat, fără a renunța la ele nici măcar în fața persecuțiilor, exilului și a amenințării cu execuția, de care cu greu a scăpat. Chiar dacă în timpul vieții sale nu se poate spune că secta pe care a întemeiat-o a avut o importanță deosebită, ea a supraviețuit până azi, iar una din subsectele sale, *Nichiren Shoshu* (Secta veritabilă Nichiren), și-a consolidat considerabil în acest secol poziția în întreaga lume.

Nichiren (Lotusul soarelui) este numele religios adoptat mai târziu de Zennichi Maru, născut sărac, conform tradiției, în a doua lună a anului 1222, în satul de pescari Kaminato (aflat astăzi în prefectura Chiba).[1] Viața sa poate fi împărțită în trei perioade bine definite. Prima dintre ele, între anii 1222-1253, este perioada copilăriei și a studiilor aprofundate despre sectele budiste de atunci. La vârsta de 12 ani, Nichiren a intrat în templul Seicho-jin (din Kominato) unde maestrul său, Dozen-bo (mort în 1276), l-a instruit în doctrinele sectei budiste *Tendai* (Tendai, precum și alți termeni specifici acestei secte vor fi explicați în cele ce urmează). Ambiția sa era, nici mai mult nici mai puțin, să ajungă cel mai înțelept om din Japonia și,

în vederea acestui obiectiv, el s-a ocupat cu studiul clasicilor indieni și chinezi. După aproximativ trei ani, el s-a declarat nesatisfăcut de învățăturile lui Dozen-bo și și-a propus să viziteze alte centre de învățare budiste, inclusiv câteva din templele din regiunea Nara, printre care reședința sectei Tendai de pe muntele Hiei. El a revenit la Seicho-jin în anul 1253, puternic convins de adevărul interior la care ajunsese pe parcursul studiilor sale. În a patra lună, el le-a ținut o predică profesorului său și celorlalți preoți anunțându-le noile sale opinii. Aceștia au înștiințat autoritățile din zonă, iar Nichiren a fost alungat din templu, scăpând ca prin urechile acului de arestare. Cu aceasta începe cea de-a doua perioadă a vieții sale, din anul 1253 până în 1274, perioada sa de misionariat și exil.

În timpul acestei perioade, Nichiren a întreprins călătorii în scop misionar și cu diferite ocazii a cerut guvernului, prin petiții, să-i asculte avertismentele religioase și să se întoarcă pe calea adevăratului budism pentru a salva astfel țara de la ruină. Una dintre aceste petiții este prima sa lucrare importantă, *Rissho Ankoku Ron* (Stabilirea învățăturii legitime pentru protejarea țării), 1260. Așa cum avea să se întâmple în repetate rânduri, acest eseu nu i-a provocat decât neplăceri, iar conținutul lucrării nu numai că a fost ignorat, dar a atras asupra sa furia atât a unor oficiali, cât și a unor elemente din aristocrația budistă. (Cu toate acestea, trebuie observat că Nichiren nu s-a abținut deloc să critice alte secte). Anii de activitate misionară au corespuns cu exilul lui Nichiren. Tot în această perioadă, casa sa a fost arsă, doi dintre discipolii săi au fost uciși într-o ambuscadă, el însuși abia scăpând când o lovitură de sabie i-a crestat fruntea. De asemenea a fost condamnat la moarte, fiind grațiat aproape în ultimul moment.[2]

Această perioadă a vieții sale s-a încheiat în 1274 când, revenit din ultimul său exil, Nichiren s-a refugiat într-o mânăstire retrasă, Minobu, la poalele Muntelui Fuji. Aici a petrecut el cea de-a treia perioadă a vieții sale, între 1274-1282, în izolare și în cea mai mare sărăcie. Nu este nici o îndoială, condițiile aspre ale vieții sale, combinate cu efectele unor lipsuri asemănătoare în timpul exilului, au condus la boala sa finală. Încercând să se refacă într-un loc mai ospitalier, Nichiren a murit la Ikegami (lângă Tokyo de astăzi), în cea de-a zecea lună a anului 1282. Niciodată nu și-a schimbat convingerea că el este cel care a descoperit adevărul final, ultim, revelat de Buddha.

Conceptul de adevăr, așa cum l-a înțeles și prezentat Nichiren, este strâns legat de cele mai importante idei ale sectei budiste *Tendai*, în cadrul căreia a fost el inițial pregătit și a cărei filozofie a dezvoltat-o prin preocupările sale. *Tendai* este forma japoneză a *T'ien-t'ai* (Platforma celestă), numele religios dat gânditorului chinez Chih-kai (538-597 d.Hr.) care a fost cel de-Al Treilea Patriarh și principalul sistematizator.[3] Așa cum s-a subliniat recent, este caracteristic școlilor chineze de budism (spre deosebire de școlile tibetane și indiene) să-și bazeze credințele pe una sau pe un număr mic de sutre alese din vastul canon al literaturii budiste și să-și deducă învățăturile religioase din lucrarea sau lucrările selectate. Aceasta se face pe baza unei scheme de clasificare a sutrelor (C: *p'an*

chiao) conform căreia sutra aleasă de școala respectivă reprezintă învățătura ultimă sau supremă a lui Buddha. Astfel, secta *Hua-yen* (Cununa de flori; J: Kegan) își bazează punctele de vedere pe lucrarea de mari dimensiuni Avatamsaka Sutra. În cazul sectei T'ien-t'ai, textul ales, considerat a fi reprezentativ pentru adevărul religios fundamental, este *Saddarma pundarika sutra* (literal: Sutra legii perfecte a lotusului), în limba chineză Miao-fa Lien-hua Ching, iar în japoneză *Myoho renge Kyo* (literar: Legea mistică a sutrei lotusului).[4] Ea este cunoscută ca Sutra Lotusului și, pentru toți budiștii Tendai, inclusiv pentru Nichiren, importanța acesteia era asemănătoare cu cea a Bibliei pentru lumea creștină. Lucrarea constă din douăzeci și opt de capitole și se consideră că a fost compusă într-o perioadă îndelungată (mai mult de două secole), fiind completată la sfârșitul celui de-al II-lea secol d.Hr. Membrii sectei T'ien-t'ai consideră că ultima revelație a budismului este conținută în cântările 15-28 ale sutrei, pe care le separă de cântările 1-14 pe baza unor considerente pe care le vom expune mai jos.

În lucrările lui T'ien-t'ai și ale colegilor săi sunt dezvoltate o serie de credințe derivate din lecturarea Sutrei lotusului care formează baza concepției filozofice a lui Nichiren și pe care acesta în final a extins-o. Pasajul-cheie pe care se fundamentează întreaga filozofie Tendai apare în capitolul al șaisprezecelea (J: *juryo*) al Sutrei Lotusului care privește viața lui Tathagata, adică Buddha. Nichiren traduce pasajul și îl comentează după cum urmează:

„Timpul este fără limite și fără margini – o sută, o mie, două mii, o sută de mii *nayuta Kalpas* – de când eu am atins într-adevăr starea de iluminare (Buddha). Prezent în interiorul vieților noastre este stăpânul *Shakyamuni* care a căpătat cele trei corpuri înaintea *gohyaku-jintengo* (i.e. trecutul îndepărtat inimaginabil), adevăratul Buddha din timpul fără început."[5]

Înțelesul exact al tuturor termenilor tehnici din acest fragment nu are importanță: ceea ce se remarcă este construcția pe care Nichiren, urmând o tradiție tendai, o așează pe spusele lui Buddha. În tradiția *Theravadin* se considera că, o dată ce Buddha a intrat în nirvana, el a devenit inaccesibil umanității. În Sutra Lotusului, Buddha a existat din timpul fără început. Această idee a fost considerată de T'ien-t'ai (și după el de Nichiren) ca fiind echivalentă cu a spune că Buddha există în afara timpului (i.e. că acest mod de existență este etern). Aceasta înseamnă de fapt mutația de la imaginea unui Buddha privit ca figură istorică către Buddha Dumnezeul sau Absolutul. Buddha este realitatea absolută sau ființa în sine, și astfel poate el fi prezent în viețile noastre, după cum subliniază Nichiren. Buddha nu este prezent în mod fizic în viețile noastre, ci trebuie găsit (așa cum va deveni mai limpede) în interiorul minților noastre. De aceea, conform tradiției Tendai, realitatea este mentală, existând o gândire unică. Acest fapt este susținut cu claritate într-o operă chineză a acestui curent filozofic, *Ta-ch'eng Chih-Kuan Fa-men* (Metoda Mahayana a contemplării și opririi):

„Ceea ce se află în toate lucrurile care dintotdeauna au fost independente de

vorbire, termene și cauzalitate mentală și care în analiza finală este peste tot la fel nu suferă nici o schimbare și nu poate fi fărâmată sau distrusă: așa este gândirea unică."[6]

Realitatea este unică și mentală, mai presus de orice distincție conceptuală și indescriptibilă prin limbaj.

Aceasta generează dintr-o dată dificultatea filozofică de a da o explicație a relației între gândirea unică, sau natura de Buddha, și lumea fenomenologică proprie individualităților spatio-temporale. În tradiția T'ien-t'ai, aceasta este sugerată folosindu-se exemplul unui depozit:

Depozitul *Tathagata* cuprinde toate tipurile de ființe simțitoare, fiecare deosebindu-se de celelalte, alcătuind astfel diferențe în interiorul a ceea ce este fără diferențe. Astfel, natura fiecărei dintre aceste ființe simțitoare, dintotdeauna, conține calități care sunt nemăsurate și nemărginite. Această afirmație se referă la toate lucrurile impure ale lumii pământești (i.e. lumea fenomenologică a experienței obișnuite). Dar, datorită faptului că gândirea unică conține de asemenea natura pură, ea este capabilă să-și manifeste atributele de Buddha.[7]

Astfel, gândirea unică a înmagazinat în ea toate naturile posibile, pure și impure.

Rezultă în continuare că înmagazinat în ea se află ceea ce noi împărțim în bine și rău și aceasta este explicația T'ien-t'ai despre existența răului. Trebuie subliniat, cu toate acestea, că astfel de distincții sunt relative și că, din punctul de vedere al absolutului sau al gândirii unice, nu corespund la nimic: „Depozitul, în substanța sa, este peste tot la fel și prin urmare nediferențiat".[8]

Consecințe mult mai importante decurg din această metafizică. În primul rând, dacă nici una dintre distincțiile conceptuale nu sunt în ultimă instanță reale, trebuie inclusă aici și cea între samsara și nirvana. Altfel spus, aceasta este doctrina mahayanistă conform căreia *samsara* și *nirvana* sunt unul și același lucru. Nichiren găsește această doctrină exprimată în mod simbolic într-un pasaj din cel de-al unsprezecelea capitol, *Hoto*, al Sutrei Lotusului, în care un turn al comorilor apare de sub pământ ocupat de către Buddha Taho, considerat în mod obișnuit a locui partea de est a universului Buddha. Shakyamuni i se alătură lui Taho Buddha și ei stau împreună în turn. Într-o scrisoare către un discipol samurai, Nichiren comentează:

> „Taho reprezintă toate fenomenele, iar Shakyamuni adevărata imagine... Cu toate că aceștia sunt doi, ei se contopesc într-unul singur în iluminarea lui Buddha. Aceste învățături sunt de o importanță majoră. Aceasta înseamnă că dorințele pământești sunt orientate spre iluminare și că suferința nașterii și a morții este *nirvana*."[9]

Nirvana nu reprezintă o condiție viitoare sau un alt loc. Nirvana înseamnă înțelegerea corectă sau iluminarea și poate fi experimentată aici și acum (cf. conceptului Hindu de *moksa*).

În al doilea rând, teza conform căreia realitatea este gândirea unică conține două doctrine principale Tendai, aceea a integrării (sau întrepătrunderii) tuturor lucrurilor și imaginea că un moment de gândire poate cuprinde întreaga realitate (J: *ichinen sanzen;* literar: o clipă = cele trei mii de domenii, i.e. tot ceea ce este).

Prima dintre aceste doctrine este abordată în tradiția T'ien-t'ai printr-o referire continuă la irealitatea tuturor distincțiilor conceptuale:

> „Faptul că toate lucrurile, mutual opuse sau nu, cum ar fi puritatea și murdăria, binele și răul, înălțimea și micimea, aceasta și aceea, strălucirea și întunericul, similitudinea și diversitatea, liniștea și dezordinea, ființa și neființa etc. pot toate să fie integrate se explică prin aceea că, fiind manifestări, ele nu sunt reale prin ele însele, ci trebuie să depindă de minte pentru a apărea. Deoarece în substanța minții se face o integrare, în manifestările sale nu se află de asemenea nici o barieră."[10]

Deoarece nu există nici o diviziune a realității, tot ceea ce există este gândirea unică în întregul său. Așa cum spune Nichiren:

> „Deoarece există posesia mutuală a celor zece lumi (i.e. tot ceea ce este), atunci orice lume le conține pe toate celelalte."[11]

Aceasta are o consecință directă în termenii modului în care trebuie descrisă meditația încununată de succes (J: *Kanjin*), aceasta fiind doctrina *ichinen sanjen*. *Kanjin* înseamnă să privești în propria ta minte folosind o tehnică corectă. Când acest lucru este făcut cu succes, ceea ce se descoperă este natura noastră reală, care este natura de Buddha. Natura de Buddha este gândirea unică sau realitatea, tot ceea ce există. T'ien-t'ai stabilește această doctrină în vocabularul analizei budiste a realității în termenii celor zece lumi. Nichiren notează dintr-o versiune japoneză a uneia dintre lucrările cele mai importante ale unui maestru chinez, Maka shikan (Marea Concentrare și Intuiția; C: *Mo-ho chin-Kuan*):

> „Mintea este în fiecare clipă înzestrată cu cele Zece Lumi. În același timp, fiecare dintre cele Zece Lumi este înzestrată cu toate celelalte [i.e. datorită întrepătrunderii lor mutuale] astfel încât o singură minte posedă în realitate o sută de lumi. Fiecare dintre aceste lumi posedă în schimb treizeci de domenii, ceea ce înseamnă că într-o sută de lumi se află trei mii de domenii. Cele trei mii de domenii ale existenței sunt posedate de minte într-o singură clipă."[12]

Detaliile exacte și complexe ale analizei lumii fenomenologice în cele Zece Lumi și cele treizeci de domenii nu au importanță în prezent. Principalul punct de vedere al lui T'ien-t'ai este că, printr-o meditație corectă, totalitatea realității este accesibilă experienței.

Doctrina gândirii unice are o consecință ulterioară asupra căreia Nichiren atrage în mod repetat atenția, deoarece el se aștepta ca mulți s-o găsească greu de înțeles sau de acceptat. Aceasta este doctrina conform căreia tot ceea ce există, fiecare ființă simțitoare (inclusiv *icchantikas* sau cei ce nu cred în budism) și orice obiect neînsuflețit, posedă natura de Buddha. Din metafizica monistă a școlii Tendai rezultă ideea că toate distincțiile de natură conceptuală au legături doar cu lumea fenomenologică și nu și cu realitatea, aceasta aplicându-se la distincția între ființele simțitoare și ne-simțitoare ca și în cazul oricărei alte distincții. Tot ceea ce există posedă

natura de Buddha. Această consecință surprinzătoare, dar cu legitimitate logică a gândirii Tendai, a fost preluată în detaliu de către cel de-Al Nouălea Patriarh T'ien-t'ai, Chan-jan (711-782 d.Hr.), care a exprimat-o, concis, astfel:

„De aceea putem ști că gândirea unică a unei singure particule de pulbere cuprinde natura gândirii tuturor ființelor simțitoare și a tuturor Buddha."[13]

Toate aceste credințe, derivate din Sutra Lotusului și fundamentul Tendai, au fost acceptate de către Nichiren. Originala sa contribuție la gândirea budistă a constat în la extinde și a adapta aceste idei la circumstanțele în care s-a aflat el însuși, adică la perioada de *mappo* sau declin. Într-o asemenea epocă, spiritul uman avea nevoie de un întăritor simplu, dar puternic și sigur, pentru a-l conduce înapoi la adevărurile budismului și pe acesta a crezut Nichiren că l-a găsit în ceea ce el a numit Cele Trei Mari Legi Secrete (J: *sandai hiho*).[14] Acestea sunt: titlul (denumirea; J: *daimoku*); obiectul fundamental sau adevărat al adorării (J: *honzon* sau *gohonzon*) și locul de adorare sau locul de hirotonisire (J: *kaidan*).

Daimoku, sau denumirea, este traducerea japoneză a titlului Sutrei Lotusului precedat de cuvântul *namu* (pronunțat „nam") însemnând „adorarea lui" sau „devoțiune față de". Astfel, titlul complet de *Nam'Myoho renge Kyo* (Adorarea Legii Mistice a Sutrei Lotusului). Aceasta trebuie cântată în mod ritmic ca și o *mantră*, adesea cu acompaniamentul unei tobe. Fiecare din cuvintele din *daimoku* este învestit de Nichiren cu o serie de semnificații profunde, astfel încât titlul, ca întreg, rezumă învățăturile Sutrei Lotusului și deci adevărul budismului. De exemplu, *myoho* este format din silabele *myo* și *ho* care pot fi considerate a desemna realitatea și aparența, iar relația dintre acestea reprezintă miezul filozofiei Tendai. De asemenea, *renge* înseamnă floare de lotus, un simbol central în budism.

Lotusul produce florile și semințele în mod simultan, putând simboliza doctrina simultaneității cauzei cu efectul. Kyo înseamnă o sutră sau o învățătură budistă. Nichiren argumentează că, o dată ce realizăm că propriile noastre vieți sunt Lege Mistică, realizăm că și viețile celorlalți sunt la fel: „Viețile noastre – atât corpurile, cât și mințile noastre, noi înșine și ceea ce ne înconjoară – sunt entitatea *ichinen sanzen* și Buddha al libertății absolute."[15]

Daimoku trebuie cântat în timp ce contempli honzonul sau adevăratul obiect al adorării.

Într-un sens, *honzon* este Shakyamuni conceput ca Buddha cosmic sau ca gândire unică, dar termenul mai este folosit de către Nichiren pentru a se referi la o *mandala* pe care a desenat-o în 1279 ca o reprezentare a cosmosului și ca pe un ajutor în adorație.[16] Prin comparație cu alte *mandala* budiste, aceasta este în aparență spartană constând numai din nume scrise cu cerneală neagră. În centru se află cele cinci caractere ale *Myoho renge Kyo* și în jurul lor, numele celor Zece Lumi. Recitarea *daimoko* în timpul contemplării *honzonului* este metoda de meditație a lui Nichiren: cu toate că scopul este același, ea este mult mai simplă decât a fost prezentată de T'ien-t'ai. Nichiren nu are nici o dificultate în a găsi un amendament favorabil unei astfel de

schimbări în Sutra Lotusului, unul al cărui principal înţeles este acela că mijloacele alese pentru a face lumea să vadă adevărul budist trebuie variate în conformitate cu condiţiile prezentului, în mod deosebit cu capacitatea spirituală a celor ce trăiesc în acea perioadă.

Cel de-al treilea element al învăţăturilor lui Nichiren este cel al *kaidanului* sau lăcaşul de hirotonisire. În timp ce acest termen şi-a păstrat sensul original de loc (fizic), unde cei ce doresc să se alăture *sangha*, sau comunităţii budiste, urmează să fie hirotonisiţi (i.e. să primească preceptele budiste şi să jure să le păstreze), el este învestit de Nichiren cu o importanţă mult mai mare şi mai profundă:

„În ceea ce priveşte Lăcaşul de hirotonisire, când Legea Suveranului şi Legea lui Buddha sunt unite şi devin una singură, iar suveranul şi supuşii săi sunt una în credinţa lor în doctrina celor Trei Mari Mistere... În acel moment un edict imperial şi un decret al shogunului vor fi recunoscute; un loc foarte înalt, similar Vârfului Vulturilor (localizarea celei mai sărbătorite dintre toate adunările ţinute de Buddha şi deci un loc sfânt) va fi găsit şi aici se va înălţa Lăcaşul de hirotonisire."[17]

Nichiren nu numai că sugerează aici o unire a bisericii cu statul în serviciul adevăratei religii, dar, de asemenea, în conformitate cu viziunea lui, Sutra Lotusului fiind adevărul suprem, locul în care se fac jurămintele pentru a trăi conform acestuia devine nici mai mult nici mai puţin centrul religios al întregii lumi:

„La aceste Lăcaşuri de hirotonisire vor ajunge nu numai poporul celor trei ţări – India, China, Japonia – pentru a-şi spăla păcatele şi a fi salvat, dar chiar Brahma şi Indra şi alţi zei vor veni şi se vor aduna în jurul său."[18]

Nichiren a crezut cu o tărie de neclintit că aceste doctrine constituie adevărul final al budismului, adevărul suprem religios, aderarea la acesta fiind singurul drum posibil de salvare. Rezultă că acei care susţin alte doctrine conduc oamenii într-o direcţie greşită şi trebuie opriţi, nefiind nici o surpriză să descoperi că fervoarea cu care Nichiren îşi predică propriile sale idei este însoţită de îndelungatele şi repetatele condamnări ale celor cu convingeri diferite. Ţinta principală a atacului său, datorită faptului că aceasta era cea mai populară sectă budistă din Japonia timpului şi deci cea mai periculoasă formă de erezie (din punctul său de vedere), era *Jodo* sau secta Ţării Pure. Aceasta are o istorie ce merge înapoi până în China secolului al IV-lea d.Hr., dar a fost extrem de populară în Japonia ca rezultat al lucrărilor lui Honen (1133-1212), precum şi ale discipolului său Shinran (1173-1262). Principala doctrină *Jodo* este aceea că salvarea poate fi atinsă doar prin strigarea numelui lui Amida Buddha, utilizându-se mantra *Namu Amida Budsu* (Plecăciune lui Amida Buddha) la care se face referire sub denumirea de *Nembutsu*. Cei ce vor face acest lucru vor renaşte în Ţara Pură a lui Amida.[19] În dezvoltarea sectei *Jodo* Nichiren vedea cauza calamităţilor timpului în care el trăia. Secta Jodo nu recunoaşte autoritatea Sutrei Lotusului, or, toţi cei care fac aceasta sunt consideraţi pierduţi:

„Nu poate fi nici o îndoială că Nembutsu conduce spre iadul suferințelor neîncetate."[20]

La fel de periculos, în viziunea lui Nichiren, era Zen, care nu recunoaște nici o sutră dar este de acord că doctrina adevărată a lui Buddha este transmisă direct minții discipolului său Mahakasyapa și deci, în linie neîntreruptă, tuturor maeștrilor Zen. De asemenea, Zen nu presupune predicarea și astfel nu ține cont de practicile Shakyamuni. Nichiren mai consideră că Zen a avut un rol important în declinul Japoniei, apelând la lene, imoralitate și sentimente nonfiliale.

„Căci pentru tinerii preoți ce sunt prea leneși pentru a se apleca asupra învățăturilor și pentru categoria dezgustătoare a prostituatelor... (discipolii Zen) nu sunt altceva decât un roi de lăcuste care se hrănește din sudoarea oamenilor țării. De aceea Cerul ne privește cu severitate, iar zeii pământului tremură de mânie."[21]

Acestea sunt cuvintele unui om pe deplin convins de adevărul credințelor sale ca și de misiunea sacră de a le propovădui, așa cum era, fără îndoială, Nichiren. Pe lângă pasionata sa convingere morală, dificultățile pur filozofice ale relației între unic și multiplu din gândirea Tendai, cu implicațiile lor asupra problemei răului, îl preocupau foarte puțin.

Nichiren poate fi considerat drept un profet. Scopul său era de a salva Japonia și întreaga umanitate de la ruină prin intermediul Celor Trei Mari Legi Secrete. În comparație cu aceasta propria sa mulțumire, chiar propria sa viață le considera a fi de mică importanță.

Nichiren a suferit enorm și a fost pregătit să moară de dragul credinței sale.

NOTE

P. Yampolsky (ed.), *Selected Writings of Nichiren*, New York, Columbia University Press, 1990, este citat prin Y.

1. Secta Nichiren Shoshu face întotdeauna referire la el ca la Nichiren Daishonin (Marele înțelept Nichiren); alte subsecte utilizează în general titulatura Shonin (Înțeleptul).
2. Mare parte din aceste fapte ne sunt cunoscute din lucrarea autobiografică a lui Nichiren, *Shuju Onfurumai Gosho* (Asupra diferitelor acțiuni ale preotului Nichiren, 1276), Y, pp. 319-342.
3. Chih-kai a trăit și a predicat în munții T'ien-t'ai, de unde provine și numele. Nichiren a avut un respect deosebit pentru acesta, referindu-se mereu la el cu *Tendai Daishi* (Marele Învățător T'ien-t'ai). Budismul Tendai a fost introdus în Japonia de către Saicho (767-822 d.Hr.) un călugăr japonez care a călătorit în China.
   Se fac referiri la Saicho folosindu-se un nume conferit ulterior, Dengyo Daishi (Marele Învățător Dengyo). Saicho este cel care a stabilit centrul Tendai pe muntele Hiei.
4. În legătură cu principalele tendințe ale budismului chinez, cf. Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989, pp. 116-166. Versiunea japoneză cea mai utilizată a Sutrei Lotusului este luată din traducerile în limba chineză făcute de către marele savant Kumarajiva în anul 406 d.Hr.
5. *Kanjin no Honzon Sho* (Adevăratul obiect al cultului, 1273), Y, p. 165.
6. Citat în lucrarea lui Fung Yu-lan, *A history of Chinese Philosophy*, 2 vol, vol. 2., Princeton, Princeton University Press, 1953, pp. 361-362. Această lucrare este de obicei atribuită predecesorului lui T'ien-t'ai, Hui-ssu (515-555), în pofida îndoielilor dr. Fung asupra apartenenței sale (în actualul context acest fapt nu are importanță).
7. *Ta-ch'eng Chih-kuan Fa-men*, în Fung, *op. cit.*, p. 362. Metafora depozitului este una din

dovezile influenței analizei Yogacarin a celor opt conștientizări asupra școlii T'ien-t'ai. Vezi eseul despre Vasubandhu, cuprins în această carte pp. 72-80.
8. Fung, *op. cit.*, p. 364.
9. *Shijo Kingo-dono Gohenji* (Dorințele pământești sunt iluminarea, 1272). Shijo Kingo este numele destinatarului.
10. *Ta-ch'eng Chih-kuan Fa-men*, în Fung, *op. cit.*, p. 374.
11. *Kaimoku Sho* (Deschiderea ochilor, 1272), ochii ce trebuie deschiși către adevărurile budismului sunt cei ai umanității ca întreg. Y, p. 95.
12. Citat de Nichiren în *Kanjin no Honzon Sho*, Y, p. 150. Nichiren pretinde că doctrina *ichinen sanzen* poate fi găsită într-un singur loc în cadrul întregii literaturi budiste și anume capitolul *juryo al Sutrei Lotusului*, cf. *Kaimoku Sho*. Y, p. 57.
13. Chan-jan, *Chin-Kang pi* (Bastonul de Diamant) în Fung, *op. cit.*, p. 385. O altă consecință a aceleiași idei este aceea că și femeile pot atinge starea de Buddha (cf. *Kaimoku Sho*, Y, p. 121). În multe versiuni ale budismului, acest fapt a fost negat, căci se considera drept condiție obligatorie a iluminării reîncarnarea ca bărbat.
14. Nichiren face, sub această formă, o primă referire la eseul „*Hoon Sho*" (Achitarea datoriilor de Recunoștință, 1276), dezvoltând ideea în lucrările sale ulterioare, cf. Y, p. 315.
15. Scrisoare către Jakunichi-bo Nikke, 1279, Y, p. 358.
Pentru o interpretare detaliată a *daimoku* din punctul de vedere al subsectei Nichiren Shoshu, cf. R. Causton, *Nichiren Shoshu Buddhism: An Introduction*, Londra, Rider, 1988, pp. 96-222.
16. Cf. ex. *Kanjin no Honzon sho*, Y, pp. 166-167; *Hoon sho*, Y, p. 315; în legătură cu Buddha cosmic ca Honzon, cf. *Sandaihiho Sho*, trad. P.P. del Campana, *Monumenta Nipponica*, vol. 26, nr. 1-2, 1971, p. 218.
17. *Sandaihiho Sho*, p. 220.
18. *Ibid.*
19. Honen a expus aceste idei în lucrarea *Senchaku Hongan Nembutsu Sho* (Selecțiuni din Nembutsu al Jurământului Original, 1198). Budismul Țării Pure consideră ca fundamentale trei sutra: *Sukhavaivyuha Mare și Mică* și *Amitayurdhyana Sutra*. Pentru o scurtă trecere în revistă a amidismului, cf. Williams, *op. cit.*, p. 251.
20. *Senji Sho* (Selecția timpului, 1275), Y, p. 241. Atacul asupra sectei Jodo începe o dată cu primul eseu important al lui Nichiren, *Rissho Ankoku Ron*, 2126(), cf. Y, p. 24, și este o temă constantă a operei sale.
21. *Senji Sho*, Y, p. 218.

SCRIERI

Se consideră că cele mai importante dintre numeroasele lucrări ale lui Nichiren sunt:

Rissho Ankoku Ron (Tratat despre instaurarea Învățământului legitim pentru protejarea Țării), 1260.

Kaimoku Sho (Eseul despre Deschiderea Ochilor), 1272.

Kanjin no Honzon Sho (Eseu despre Adevăratul Obiect de Cult), 1273.

Senji Sho (Eseu despre Selecția Timpului), 1275.

Hoon Sho (Eseu despre Achitarea Datoriilor de Recunoștință), 1276.

Shuju Onforumai Gosho (literal: Scrisoarea despre diferitele acțiuni, numită uzual „Despre diferitele acțiuni ale preotului Nichiren"), 1276.

Sandaihiho Sho (Eseu despre Cele Trei Mari Legi Secrete), 1281.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha.

BIBLIOGRAFIE

NSIC = Nichiren Shoshu International Center, Tokyo

Major Writings of Nichiren Daishonin, 4 vol., Tokyo, NSIC, 1979; 1981; 1985; 1986.

Causton, R., *Nichiren Shoshu Buddhism: An Introduction*, Londra, Rider, 1988

Del Campara, Pier P., *Sandaihiho Sho by Nichiren*, *Monumenta Nipponica*, vol. 26, nr. 1-2, 1971, pp. 205-224.

Petzold, B., *The Buddist Prophet Nichiren – A Lotus in the Sun*, 1977, fără adresă, publicat în Japonia.

Williams, P., *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Londra, Routledge, 1989.

Yampolsky, P., (ed.), *Selected Writings of Nichiren*, New York, Columbia University Press, 1990 (conține nr. 1-6 de mai sus împreună cu câteva scrisori).

În legătură cu bazele Tendai (T'ien-t'ai):

Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 2 vol., vol. 2., Princeton University Press, 1953, p. 360 și urm.

Swanson, P.L., *The Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*, Berkeley, CA, Asian Humanities Press, 1989.

Există o serie de versiuni în limba engleză a Sutrei Lotusului, dintre care menționăm:

Soothill, W.E., *The Lotus of the Wonderful Law or the Lotus Gospel*, Oxford, Clarendon Press, 1930 și edițiile următoare.

BANKEI YOTAKU
(1622-1693)

Zen apare, în scrierile sau poveștirile multora dintre maeștrii săi, ca o disciplină austeră care solicită ani de viață ascetică pentru a te putea apropia de *satori* sau de iluminare. Experiența iluminării se spune de obicei că are loc numai după prelungite antrenamente atât de natură fizică, cât și mentală, de o rigoare zdrobitoare. Zenul lui Bankei este, prin contrast, abordabil și neînspăimântător, amintind în multe locuri de mai blândele practici spontane ale taoismului (cf. Lao Tzu). În timp ce își atingea propria sa *satori* după practici ascetice care l-au adus în pragul morții, Bankei a ajuns să creadă că această metodă era greșită și nenecesară, recomandând în propria sa parohie o cale mai simplă pentru atingerea scopului în Zen. El avea o preocupare înnăscută nu numai față de călugări dar și față de oamenii de toate categoriile, și avea grijă să le vorbească în mod direct și cu referiri la propriile lor neliniști. În timp ce gândirea sa se sprijină pe filozofia Mahayanei, el înlătură pe cât posibil aspectele tehnice din discursul său, concentrându-se pe modul de viață cotidian în lumina învățăturii Zen. Lipsesc din predicile sale sau din convorbirile *dharma* referiri la *sutre* sau *koan*-uri sau la viețile vechilor maeștri, în locul acestora existând o preocupare accentuată asupra grijilor vieții de zi cu zi, în special asupra atașamentelor și a emoțiilor. Natura umană nu a suferit modificări față de perioada în care a scris Bankei, ceea ce face ca el să fie la fel de actual.

Bankei s-a născut în anul 1622 în Hamada, un sat pe țărmul Mării de Interior (aflat astăzi pe teritoriul prefecturii Hyogo). Tatăl său, Sugawara Dosetsu, care a murit când Bankei avea 10 ani, era un medic cu rang de samurai. Bankei a fost un copil sensibil, dar plin de voință până la încăpățânare. Asemenea lui Dogen și Hakuin, s-a arătat de timpuriu atras de fenomenul religios, sentiment manifestat nu numai printr-o profundă aversiune față de moarte (și de aici simțul efemerității), dar și prin reacția față de instrucție. După cum era normal, la vârsta de 11 ani Bankei a fost obligat să învețe pe dinafară textul clasic confucianist *Marea Învățătură* (*C: Ta-hsuch; J: Daigaku*). El a fost intrigat de o afirmație din această lucrare conform căreia „Drumul spre marea învățătură stă în clarificarea Virtuții Strălucitoare (C: *ming-te*)“ dar nu a putut obține de la

profesorii săi o definiție satisfăcătoare a ceea ce trebuie să fie aceasta. El a interpretat mai târziu momentul ca fiind începutul căutărilor sale religioase, care îl vor preocupa timp de paisprezece ani.

Insatisfacția lui Bankei legată de școală s-a manifestat sub forma unei repetate indolențe și în, consecință, fratele său mai mare (capul familiei după moartea tatălui) l-a dat afară din casă. Timp de câțiva ani, Bankei a trăit într-o colibă ridicată pentru el de o rudă, preocupat fiind de căutarea fără încetare a naturii Virtuții Strălucitoare. În 1638, căutările sale l-au condus spre orașul Ako și spre maestrul Zen Umpo Zenjo (1568-1653 d.Hr.). Aici, Bankei s-a călugărit, primind numele religios de Yotaku (Îndelungata Șlefuire [a Pietrei Prețioase a Minții]) – pe cel de *bankei* obținându-l mai târziu, la vârsta de treizeci de ani. El a rămas cu Umpo timp de trei ani, urmând un program Zen bazat pe *zazen*. După aceea, el și-a petrecut mulți ani în peregrinări (J: *angya*), etapă tradițională a pregătirii Zen, practicând fără încetare meditația statică împletită cu un mod de viață ascetic. Acesta nu putea continua fără a avea consecințe negative asupra sănătății, el îmbolnăvindu-se de tuberculoză. Ajunsese aproape de moarte când, în sfârșit, după paisprezece ani de luptă, a avut un *satori*. A expectorat salivă neagră care s-a scurs pe peretele colibei sale:

„Deodată, chiar în clipa aceea, mi-am dat seama. Am realizat ceea ce îmi scăpase până acum: toate lucrurile se rezolvă perfect în *Nenăscut*. Mi-am dat seama și de faptul că tot ceea ce făcusem până acum fusese greșit.“[1]

Starea sănătății i s-a îmbunătățit dintr-o dată și el a început să-și caute un mentor care să-i poată confirma starea de iluminare.

Această confirmare a primit-o în sfârșit în anul 1651 din partea unui maestru chinez în Rinzai Zen, Dosha Chogen (probabil 1600-1661 d.Hr.; C: Tao-che Ch'ao yuan), care a ajuns mai târziu la Nagasaki. Dosha susținea că, deși a atins *satori*, iluminarea lui Bankei nu putea fi considerată completă. La început neîncrezător, Bankei s-a supus în continuare unui tratament și a atins un alt *satori* în 1652. În acest moment, Dosha a acceptat faptul că pregătirea elevului său este completă. Între anii 1652 și 1657, Bankei s-a perindat prin mai multe refugii, însoțit de câțiva discipoli. Această perioadă s-a încheiat atunci când el a fost numit moștenitorul spiritual al fostului său maestru Umpo, Bankei inaugurând perioada celor treizeci și șase de ani de conducere care i-au umplut restul vieții, devenind astfel un profesor foarte căutat. El a murit în anul 1693 la Ryumon-ji. Cu puțin înainte de moartea sa, a fost întrebat dacă ar compune un vers mortuar în maniera tradițională Zen. El a spus:

„Am trăit timp de șaptezeci și unu de ani. I-am învățat pe alții timp de patruzeci și cinci. Ceea ce v-am spus vouă și altora ca voi, în fiecare zi a acestei perioade, reprezintă toată poezia mea mortuară. Nu intenționez să creez acum o alta, înainte de a muri, numai pentru că toți ceilalți o fac.“[2]

Spunând aceasta Bankei a murit, dând dovadă, până în ultima clipă, de același

spirit de independență care l-a caracterizat toată viața.

În centrul gândirii lui Bankei se află conceptul Nenăscutului (J: *fusho*) sau conceptul de Buddha (J: *busshin*). Nenăscutul este ființa în sine sau realitatea, o unitate lipsită de atribute, ce se află, într-un anume sens, la sursa tuturor lucrurilor:

> „Nenăscutul este originea a toate și începutul a toate. Nu există sursă în afara Nenăscutului și nici început care să existe înainte de Nenăscut."[3]

Acesta este modul preferat de Bankei pentru a defini doctrina Zen conform căreia toate ființele sensibile posedă natura de Buddha, unitatea eternă și indivizibilă din spatele aparenței lumii obișnuite, a individualităților spațio-temporale sau *samsara*. Deoarece Nenăscutul este o unitate eternă, nu i se poate aplica nici un concept potrivit, căci acestea sunt mijloacele cu care articulăm experiența, făcând distincții. Realitatea fiind o unitate, atât întreaga gândire conceptuală, cât și aparența diviziunii sunt ireale:

„Gândurile apar vremelnic ca răspuns la ceea ce vezi și auzi; ele nu au o existență a lor proprie. Trebuie să crezi că mintea originară [i.e. mintea de Buddha] care este împlinită și cea care împlinește mintea originară nu sunt diferite"[4], deoarece Nenăscutul este în totalitate nediferențiat.

Bankei conștientiza Nenăscutul prin *satori*, dar nu s-a așteptat ca aceia care veneau să-l asculte, fără a fi atins această rară experiență, să considere ceea ce spunea el ca fiind purul adevăr. Nenăscutul, fiind izvorul tuturor lucrurilor, lucrează în permanență, iar Bankei încearcă să pătrundă în interiorul naturii sale cu ajutorul analizei percepțiilor. În percepția ordinară, există un element în zona conștientului căruia îi acordăm o atenție specială, restul domeniului rămânând la periferie. Pentru a explicita, Bankei folosește exemplul auditorului său. Chiar dacă atenția asistenței era îndreptată spre el, aceasta nu o împiedică să perceapă involuntar și alte sunete. Dacă un câine latră sau o cioară croncăne, aceste diferențe vor fi înregistrate fără efort în conștient. Acum, deoarece atenția ego-ului este concentrată asupra oratorului, cel ce înregistrează aceste percepții periferice nu este eul, susține Bankei. Singura posibilitate este ca această percepție periferică, fără efort și plină de acuratețe, să fie lucrarea minții de Buddha:

> „Ești capabil să auzi și să distingi sunete atunci când ele se produc fără să intenționezi în mod conștient să le auzi, pentru că asculți prin intermediul minții de Buddha a Nenăscutului."[5]

Acest exemplu arată ce înseamnă a fi iluminat sau, așa cum preferă să spună Bankei, „să trăiești în Nenăscut".

Pentru a găsi cea mai bună metodă de a ne elibera pe noi înșine de iluziile ego-ului superficial și de a atinge viața Nenăscutului soluțiile lui Bankei sunt impresionante și originale. El respinge ca fiind greșite principalele recomandări ale școlilor Zen Soto și Rinzai. Școala Soto, întemeiată în Japonia de către Dogen, acorda o prioritate absolută meditației statice concentrate – *zazen*, pe care o identifică cu iluminarea. Acest fapt este respins de Bankei ca fiind o înțelegere incorectă a *zazenului:*

„Timp de sute de ani, atât în China, cât și în Japonia învățăturile Zen au fost greșit înțelese. Oamenii au gândit, și încă o mai fac, că iluminarea se obține prin practicarea *zazenului*... Ei greșesc fundamental. *Zazen* este un alt nume al minții primare. Ea semnifică așezarea calmă. O minte calmă. Când stă, e doar în repaus. Când practică *kinhin*, mersul pentru îndepărtarea moleșelii, doar merge."[6]

Bankei respinge în egală măsură practica Zen a *koan* a sectei Rinzai. Bankei se referă la koanuri ca la niște „instrumente vechi" și îi contrazice pe aceia care folosesc „instrumente Zen" asemenea unor „bonzi orbiți", „incapabili de a învăța în mod direct... dacă nu au unelte care să-i ajute, nu sunt capabili să manipuleze oameni".[7] Scopul metodei koan este de a paraliza gândirea rațională prin intermediul insolubilului koan, lucru la care se face referire astfel: „Ridicarea unei sfere mari de îndoieli din mintea aspirantului."

Bankei o consideră o formă dăunătoare de pregătire:

„În loc ca aspiranții să învețe să trăiască în conformitate cu mintea de Buddha a Nenăscutului, ei încep prin a se sili să ridice această sferă de îndoieli în orice mod pot. Oamenii care nu au o îndoială sunt acum încărcați cu cel puțin una. Ei își transformă mintea de Buddha în «sfere de îndoieli» ceea ce este absolut greșit."[8]

În opinia lui Bankei, la baza ambelor abordări se află o greșeală comună, lucru valabil și în cazul oricărei alte abordări ce pretinde a se afla în posesia metodei Zen. În trecut marii maeștrii utilizaseră numeroase metode pentru a atinge Nenăscutul în ei înșiși și în cei din jur: Bodhidharma contempla un perete, Tokusan (782-865) utiliza un toiag, iar Rinzai (mort în 867) folosea strigătele. Toate acestea erau răspunsuri spontane potrivite împrejurărilor în care ei se găseau în momentul respectiv. A sanctifica aceste practici ca fiind unicele ce pot fi folosite în Zen reprezintă o tendință umană de înțeles, dar una greșită:

„Fiecare tehnică era diferită și, totuși, toate erau măsuri utilizate ca răspuns la ocazii prezente într-un anume moment. Acestea erau mijloacele potrivite ale bunilor și capabililor maeștri. În mod intrinsec, nu există o *dharma* fixă. Dacă încerci să-i dai *dharmei* o interpretare fixă îți orbești proprii ochi."[9]

„Îți orbești proprii ochi" căci, prin codificarea practicilor, prin căutarea răspunsurilor în *sutre* sau în scrierile maeștrilor, vei deveni și mai dependent de tiparele fixe ale gândirii conceptuale, întărind astfel puterea ego-ului superficial. Acest fapt este exact contrarul scopului Zen. Rolul maestrului Zen nu este acela de a se refugia în seturi de reguli sau practici, ci de a se confrunta direct cu fiecare aspirant, de a trata cu fiecare individualitate pentru a câștiga viața în Nenăscut. În conformitate cu acest punct de vedere, Bankei refuză să-și scrie propriile sale învățături și interzice și discipolilor săi să o facă: odată scrise, se temea el, ideile sale ar deveni asemenea altora, păreri ce vor părea a conduce cu autoritate spre calea iluminării.

În timp ce abjugă orice metodă specială, Bankei dă totuși sugestii despre

cum se poate aborda iluminarea, în strânsă legătură cu descrierile sale despre ceea ce înseamnă să fii iluminat sau să „trăiești în Nenăscut". Obstacolul în calea iluminării îl constituie eul superficial, cu dorințele și legăturile sale cu gândirea conceptuală. Acest ego superficial se constituie după naștere în mare parte pe baza observării și a imitării celorlalți, întunecând mintea de Buddha care (afirmă Bankei) este singura noastră caracteristică înnăscută. Mintea de Buddha nu este ceva pe care trebuie să-l căutăm: o avem deja (toți suntem Buddha, după cum susține Bankei). Ceea ce trebuie să facem este să-i permitem să funcționeze în mod natural și să facă ceea ce trebuie pentru neutralizarea ego-ului superficial. Aceasta nu este ușor și cere un mare efort. Oricum, decât să ne canalizăm efortul către ascetism, Bankei recomandă să încercăm să ne eliberăm de legăturile cu gândurile ego-ului superficial. Prima treaptă pe acest drum nu este încercarea de direcționare a gândurilor, de accentuare a unora și de reprimare a altora prin voință. În loc de aceasta, „lasă-le să răsară atunci când apar. Nu te gândi să le oprești. Dacă se opresc, lasă-le s-o facă. Nu le da atenție. Lasă-le în pace. În acest mod, iluziile nu vor mai apărea".[10]

Simplitatea limbajului lui Bankei nu micșorează profunzimea și radicalitatea schimbărilor în conștiință pe care practica acestuia le aduce. Să crezi în Nenăscut sau să fii iluminat înseamnă să trăiești într-un asemena mod încât ego-ul superficial să fie disipat sau neutralizat. Această condiție aduce pacea absolută și armonia: „În Nenăscut toate lucrurile sunt perfect rezolvate".[11] Conștiința devine o oglindă, reflectând ceea ce se află înaintea sa, fără părtinire și cu o promptitudine intuitivă și lipsită de eforturi, (percepția periferică, descrisă mai sus). Dacă nu există ego, nu există nici afecțiune; dacă nu există afecțiune nu există nici teamă, nici chiar teama de moarte:

> „Atunci când vine timpul pentru ca elementele fizice [ale unei persoane iluminate] să disperseze în moarte, aceasta se va dărui în totalitate risipirii și va muri fără regrete sau atașamente."[12]

Din nou, cei ce trăiesc în Nenăscut sunt conștienți de futilitatea diferențierilor conceptuale, care nu au legătură cu natura ființei în sine. Aceasta este, subliniază Bankei, afirmația budistă, greșit interpretată de obicei, conform căreia *samsara* și *nirvana* sunt una și aceeași: ele sunt identice căci distincția dintre ele, ca toate celelalte, nu corespunde nici unei trăsături a realității.[13] În realitate există numai Nenăscutul și nicidecum *samsara* sau *nirvana*.

Pentru iluminați sunt în aceeași măsură ireale oricare dintre distincțiile morale între bine și rău, asupra cărora ființele umane se contrazic atât de înflăcărat: fiind ocupată cu astfel de distincții, așa cum spune Bankei, mintea de Buddha se transformă într-un spirit luptător. Iubirea binelui și ura răului poate părea a fi miezul introspecției morale. Bankei comentează că adoptarea acestei atitudini întărește sinele, prefigurând astfel iluminarea:

> „Tu crezi că binele
> Înseamnă să urăști ceea ce este rău.
> Ceea ce este rău

Este însăși mintea care urăște.
Bine, spui tu,
Înseamnă să faci bine,
Rea într-adevăr este
Mintea care spune așa!"[14]

Aceasta nu înseamnă că Bankei se consideră pe sine ca fiind „deasupra moralității", în sensul în care este uneori utilizată această expresie. Mai curând, pentru Bankei, ca de altfel pentru toți misticii, regulile sau codurile morale sunt necesare numai pentru cei ce trăiesc în lumea ego-ului, în *samsara*, și care au nevoie să-și controleze impulsurile de egoism. Iluminarea este eliberată de ego, deci de dorințe egoiste; în astfel de condiții, regulile morale sunt pur și simplu de prisos.

Cei ce trăiesc în Nenăscut au ceea ce Kant denumea „o dorință sfântă": acțiunea lor spontană este „acțiunea" Ființei Unice sau, în limbajul nostru, voința Domnului.

Trăirea în Nenăscut transformă orice aspect al vieții și influențează fiecare activitate umană. A trăi în Nenăscut sau a fi iluminat înseamnă, prin definiție, a te elibera de iluzii, iar a te elibera de iluzii înseamnă a fi întotdeauna în posesia adevărului.

„O dată ce ajungi să știi fără nici o îndoială că iluminatoarea și splendida înțelepciune a Nenăscutului este mintea de Buddha și că aceasta așează toate lucrurile într-o ordine perfectă prin intermediul Nenăscutului, atunci nu mai poți fi înșelat sau dirijat greșit de către alții."[15]

O trăsătură specială a acestei înțelepciuni este capacitatea de cunoaștere a naturii umane:

„Eu nu greșesc niciodată în judecățile mele despre oameni și, asemenea mie, nimeni dintre cei care au ochii Nenăscutului. Din acest motiv școala noastră a fost numită «Ochi limpezi»: când ochiul care îi vede pe ceilalți se deschide, poți privi direct în inima lor."[16]

Aceasta nu este o pretenție de telepatie, ci o consecință strictă a metafizicii și a epistemologiei lui Bankei: cei ce trăiesc în Nenăscut se află în legătură cu mintea Divinității. Celor aflați în această stare, ignoranța le este imposibilă.

În lumina celor de mai sus, nu este surprinzător faptul că modul de acțiune al iluminaților diferă de cel al acelora ce nu și-au depășit ego-ul, indiferent de profesia lor. Bankei explică aceasta unui specialist în arte marțiale, numit Gesso, maestru al *yari* (lance japoneză). Cei ce trăiesc în Nenăscut nu au afecțiune pentru ego și discriminările sale, aflându-se astfel în starea Zen, numită de scriitori „non-minte". Oricine se află într-o astfel de stare nu acționează deloc, căci acțiunea implică intenția unui ego individual:

„În realizarea unei mișcări, dacă acționezi cu non-mintea, acțiunea va ieși din tiparele sale."[17]

Dacă în luptă este necesar să deliberezi asupra mersului evenimentelor, te afli la o oarecare distanță de Nenăscut. Pentru adeptul Zen, lupta, ca orice altă formă de acțiune, este pur spontană: săgeata pleacă singură deoarece nu există „eu" sau ego care să o declanșeze. O astfel de condiție se află la limitele descriptibilului în limbajul nostru obișnuit,

destinat a exprima distincții conceptuale. Iată cum descrie Bankei lupta:

> „Când, fără a te gândi și fără a acționa în mod deliberat, îți manifești Nenăscutul, nu vei avea nici o formă fixă. Atunci când nu ai formă fixă nu va exista nici un oponent al tău în întreaga țară. Dacă te cramponezi de ceva, dacă te sprijini pe ceva, nu există «tu» și nici «dușmanul». Orice apare, tu doar răspunzi fără să lași nici o urmă."[18]

Trebuie subliniat că, deși Bankei face această descriere a acțiunii iluminate în context marțial, ea este aplicabilă tuturor felurilor de comportament.

Gândirea lui Bankei a intrat într-un con de umbră nu mult după moartea sa, în parte pentru că ea contrazicea, prin termenii recomandărilor asupra metodei Zen, curentul dominant „*koan Zen*" al lui Hakuin. Bankei a redevenit cunoscut abia în acest secol mulțumită operei lui D.T. Suzuki care a reeditat textele sale relevante (vezi Bibliografia) și care a dus o puternică luptă pentru a-l impune drept una dintre cele mai originale figuri din istoria Zenului japonez. Această filozofie are dificultățile ei, în special întrebarea dacă percepția periferică furnizează vreo dovadă a Nenăscutului, dar nu trebuie pierdut din vedere că prelegerile *dharma* în care acest argument este în mod repetat folosit se adresează unui larg auditoriu. Însă lucrările lui Bankei demonstrează, fără urmă de îndoială, adevărata calitate de maestru Zen a autorului. Măsura forței sale o dau indicațiile, mai clare decât ale majorității, despre ceea ce înseamnă să trăiești în starea de iluminare: fără teamă, fără confuzii mentale, lipsit de atașamente și – ca să încheiem cu ceea ce Bankei accentua cel mai mult – cu pură spontaneitate. Viața eternă aparține celor care trăiesc într-un prezent atemporal.

NOTE

Referirile la P. Haskel, *Bankei Zen: Translations from the Record of Bankei*, New York, Grove Weidenfeld, 1984, sunt indicate cu H., iar cele la N. Waddell, *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei (1622-1693)*, San Francisco, North Point Press, 1984 sunt indicate cu W.

1. *Ryumon-ji Sermons*, W, p. 45 (*Ryumon-ji* [Templul Poarta Dragonului] a fost unul dintre principalele temple în care a trăit Bankei în ultima perioadă a vieții sale).
   Din rațiuni care se vor lămuri, Bankei a refuzat să aștearnă pe hârtie vreuna din învățăturile sale și, de asemenea, a refuzat să permită discipolilor săi s-o facă; din fericire nu a fost ascultat, principala parte din ceea ce numim azi „Jurnalul lui Bankei" este alcătuită din note exacte ale două seturi de prelegeri *dharma* sau predici susținute în 1690 la Ryumon-ji și la Hoshin-ji (alt templu al său). Singurele lucrări scrise de Bankei sunt câteva scrisori și un mic număr de poezii în limbile chineză și japoneză.
2. W., p. 23, *Despre viața lui Bankei*, cf. W, p. 1-23; H, Introducere și pp. 140-164.
3. *Ryumon-ji Sermons*, W, p. 36.
4. Scrisoare către discipolul său [femeie] Rintei (1630-1702), scrisă probabil în anii 1660, H, p. 136.
5. *Ryumon-ji Sermons*, W, p. 36.
6. *Butchi Kosai zenji hogo* (Cuvintele Dharma ale maestrului Zen Butchi Kosai și.e. Bankei), p. 122. Această lucrare, compilată probabil în jurul anului 1730, conține o serie de amintiri ale asistentului lui Bankei, Itsuzan Sonin, 1655-1734. *Butchi Kosai zenji* (Maestrul Zen al Înțelepciunii Benefice Iluminate) a fost titlul acordat lui Bankei de către împărat, probabil în 1690.
7. *Ryumon-ji Sermons*, W, p. 57.

8. *Ibid.*: nesurprinzător, Zenul lui Bankei a fost anatemizat de Hakuin, care a sistematizat și a revitalizat metoda koan.
9. *Butchi Kosai zenji hogo*, W, pp. 126-127.
10. *Ryumon-ji Sermons*, W, p. 49. Asertiunea lui Bankei după care mintea de Buddha este singura noastră caracteristică înnăscută îl duce pe acesta la o interpretare liberală a doctrinei *karma* cu implicații severe asupra responsabilității noastre morale și asupra propriului nostru caracter. Unii încearcă să arunce vina propriilor lor defecte asupra *karmei*, dar Bankei obiectează: „Nu furi datorită karma. Furtul însuși este *karma*" (*Ryumon-ji Sermons*, W. p. 68). Acțiunile noastre sunt rezultatul hotărârilor pe care le luăm și orice hotărâre poate fi schimbată. O părere anti-înnăscută similară este prezentă în existențialismul lui Sartre și conduce, în mod logic, la o idee asemănătoare. În cadrul filozofiei lui Sartre, ne creăm propria noastră natură („existența precede esența"), iar încercarea de a deturna responsabilitatea spre circumstanțele ambientale sau spre trăsături moștenite este ceea ce el numește „rea credință". Modelele logice în aceste două filozofii sunt în acest sens identice. Despre Sartre, cf. D. Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Londra, Routlege, 1988, p. 157 și următoarele.
11. *Op. cit.*, W, p. 34.
12. *Op. cit.*, W, p. 56; este limpede că „viața în Nenăscut" reprezintă aceeași stare ca aceea descrisă în tradiția hindusă drept *moksa* sau eliberarea. Este viața eternă, aici și acum.
13. *Ibid.*
14. *Honshin no uta* (Cântecul minții originare, 1653), H, p. 128.
15. *Ryumon-ji Sermons*, W, p. 48.
16. *Op. cit.*, pp. 47-48.
17. *Instructions to Layman Gesso*, H, p. 138.
18. *Op. cit.*, H, pp. 138-139.

SCRIERI

Bankei a scris foarte puțin. Textul ce conține învățăturile sale, *Jurnalul lui Bankei*, este constituit în principal din prelegeri dharma sau predici, înregistrate de către discipolii săi.

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Hui-neng, Dogen, Hakuin, Nishida, Suzuki.

BIBLIOGRAFIE

Pasajele-cheie din lucrarea „Jurnalul lui Bankei" sunt disponibile în două traduceri în limba engleză:

Haskel, P., *Bankei Zen: Translations from the Record of Bankei*, New York, Grove Weidenfeld, 1984.

Waddell, N., *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei (1622-1693)*, San Francisco, North Point Press, 1984.

D.T. Suzuki a inițiat publicarea unei serii de lucrări ale și despre Bankei, în limba japoneză, începând cu anul 1940; acestora își datorează Bankei actuala poziție în cadrul istoriei gândirii Zen. Cea mai importantă dintre ele este *Zen shisoshi kenkyu*, I (*Studii ale istoricului gândirii Zen*, prima serie), Tokyo, 1943, tradusă de Norman Wandell cu titlul *„Dogen, Hakuin, Bankei: three types of thought in Japonese Zen"*, în *The Eastern Buddhism*, vol. IX, nr. 1, 1976, pp. 1-17; nr. 2, 1976, pp. 1-20.

HAKUIN ERAKU
(1685-1769)

Istoricul majorității mișcărilor religioase include perioade de vitalitate, perioade de consolidare și perioade de declin; în timpul celor din urmă, marile adevăruri nu mai fac obiectul credinței serioase, nemaifiindu-le simțit pulsul vital. Acest tipar se aplică în mod evident istoricului școlii *Zen Rinzai* (C: *Lin-chi*). Școala japoneză își are rădăcinile în timpul lui Nampo Jomyo (1235-1309) și a urmașilor săi, Daito Kokushi (1282-1338) și Kanzan Egen (1277-1377). Aceasta s-a dezvoltat dominând școala rivală Soto (cf. eseului despre Dogen) în timpul perioadei Kamakura (1185-1333). Pe măsura trecerii timpului, această dominație a condus la automulțumire, iar automulțumirea, la stagnare. Zen Rinzai a ajuns să fie asociată mai curând cu viața literară și artistică, decât cu căutarea intensă a adevărului religios, aceasta fiind situația la începutul perioadei Tokugawa (1603-1867). Hakuin și-a câștigat locul în istorie determinând stoparea acestui declin. El a reîmprospătat mișcarea Zen Rinzai atât prin intermediul propriului său exemplu, cât și prin mijlocirea numeroaselor sale lucrări scrise. Atât el, cât și discipolii săi[1] au codificat practicile *koan* și au stabilit un canon monastic care s-a păstrat până în zilele noastre. Preocupările sale nu s-au limitat la viața călugărilor aflați în responsabilitatea sa. El a scris și sfaturi pentru credincioși eminenți și, în plus, a privit cu simpatie truditorii simpli și fără carte, a căror soartă era greu de îndurat. Deseori mergea pe terenurile din jurul mânăstirii pentru a sta de vorbă cu aceștia, acordându-le înțelegere și consolare.

Hakuin s-a născut pe 19 ianuarie 1685 în satul Hara, situat la poalele Muntelui Fuji.[2]

Băiatul dotat și sensibil a fost influențat în copilărie de mama sa, membră a sectei Nichiren. O dovadă timpurie a neobișnuitei sale deschideri față de problemele religioase a constituit-o reacția avută la o predică auzită în templul local la vârsta de șapte sau opt ani. Preotul descria iadurile fierbinți ale budismului, ceea ce l-a înspăimântat profund pe copil. La scurt timp după aceea, în timpul unei băi fierbinți, căldura apei i-a amintit descrierea iadurilor și „a scos un strigăt de groază care s-a auzit până departe".[3] S-a decis să devină călugăr, hotărâre pe care părinții săi nu au aprobat-o, și și-a părăsit căminul la cincisprezece ani

pentru a începe pregătirea necesară. A primit prima confirmare la templul Shoinji în martie 1699. După câţiva ani, în timpul cărora a trăit o criză a credinţei, suprimată mai târziu prin intense meditaţii, el a atins o serie de experienţe minore de iluminare şi, mai târziu, una pe care o va considera ca fiind de importanţă majoră.

Peregrinările lui Hakuin de la un învăţător la altul l-au condus în cele din urmă la Iiyama (astăzi situat în prefectura Nagano), unde l-a întâlnit pe maestrul Zen Dokyo Etan (1642-1721)[4], prezentându-i acestuia modul său de a înţelege mişcarea Zen. Spre mirarea şi spaima lui Hakuin, Etan a strigat râzând la el că nu este decât „un drăcuşor sărman şi iscoditor".[5] Nedescurajat de tratamentul invariabil aspru al lui Etan, Hakuin şi-a dublat eforturile pentru a atinge iluminarea. Opt ani mai târziu, spre satisfacţia maestrului său, el a reuşit acest lucru.

Şi, aşa cum s-a întâmplat adeseori în Zen, declanşatorul trezirii a fost un incident banal. Hakuin s-a dus într-un sat din apropiere, unde a întâlnit un om care a încercat să-l lovească cu o mătură.

În acel moment, toate *koan*-urile şi-au găsit soluţia, iar Hakuin a înţeles Marea Problemă, adică a devenit iluminat.

Traiul auster dus de Hakuin înainte de a cunoaşte iluminarea şi-a spus cuvântul, acesta îmbolnăvindu-se. Experienţa „meditaţiei în stare de boală", precum şi vindecarea sa l-au impresionat profund, Hakuin lăsând o relatare amănunţită despre acestea în una dintre cele mai cunoscute lucrări ale sale, *Yasen Kanna* („Discuţie seara într-o barcă", 1757). În afara simptomelor de natură fizică, mental el „se simţea istovit şi plictisit şi, fie că dormea, fie că mergea... se pierdea în închipuiri sălbatice"[7], fiind incapabil să practice exerciţiile Zen. După consultaţii fără nici un rezultat la diverşi doctori, i s-a recomandat să viziteze un sihastru care trăia pe muntele Shirakava, maestrul Hakuyu (1646-1709). Acesta, fundamentându-şi tratamentul pe ideile lui *I Ching* şi pe principiile taoiste, l-a instruit pe Hakuin într-un tip special de introspecţie (J: *naikan*) pe care acesta şi l-a însuşit cu entuziasm, în trei ani recăpătându-şi în totalitate sănătatea. Tot restul vieţii sale, Hakuin avea să atragă atenţia asupra pericolului unui ascetism prea pronunţat în practicarea Zen.[8]

În anul 1716, Hakuin avea să afle că tatăl său este pe moarte, ceea ce l-a făcut să se întoarcă la templul Shoinji, aflat în apropierea căminului părintesc. Aici îşi va petrece restul vieţii. El va restaura clădirea ruinată şi o va transforma în principalul centru al şcolii Rinzai a epocii sale. Renumele său se răspândeşte treptat de-a lungul Japoniei, neducând niciodată lipsă de discipoli. Părăseşte Shoinji numai pentru a ţine conferinţe prin intermediul cărora se colectau fonduri atât pentru întreţinerea lui, cât şi a celorlalţi călugări. Nu numai că a continuat să scrie, dar s-a distins şi ca pictor şi caligraf, fiindu-i atribuite aproape o mie de desene ce s-au păstrat până azi. Hakuin a murit în timpul somnului, la vârsta de optzeci şi trei de ani, în anul 1769.

Întreaga gândire filozofică a lui Hakuin se bazează pe metafizica preluată de Zen de la şcoala budistă mamă, Mahayana. În această şcoală, credinţa fundamentală este aceea că lumea experienţei obişnuite, a entităţilor individuale discrete ce interacţionează cauzal în spa-

ţiu şi timp este o iluzie, lumea *samsarei*. Fiinţa în sine, sau realitatea, este o unitate indivizibilă, un Unu. Adevărul metafizic fundamental, „principiul dharma" conform definiţiei lui Hakuin, poate fi exprimat astfel:

„Toate lucrurile constituie o unitate nonduală ce reprezintă adevăratul chip al tuturor lucrurilor. Acesta este principiul budist fundamental."[9]

Acestei unităţi nu i se poate aplica nici o descriere conceptuală deoarece conceptele reprezintă modalitatea proprie nouă de a articula diviziunile din cadrul trăirii, iar realitatea nu suferă diviziune:

„Dacă susţii că are existenţă, nu se va afla acolo; dacă spui că este în non-existenţă, nu se va afla nici acolo. Acest loc, în care cuvintele şi vorba sunt ignorate, acest loc liber şi lipsit de piedici este provizoriu numit Legea Miraculoasă."[10]

Realitatea este neschimbătoare de vreme ce ea nu admite divizări, „nu s-a schimbat nimic încă dinainte de a începe ultima «kalpa» şi nici nu se va schimba nimic după ce aceasta se va încheia".[11] Dacă toate divizările sunt ireale, graniţa între eu şi non-eu, considerată în mod obişnuit o condiţie logică necesară a experienţei umane, este ea însăşi ireală. Mai mult decât atât, aşa cum a predicat Buddha, credinţa eronată în realitatea eului este cea care provoacă toată suferinţa noastră:

„Datorită ideii că eul există, avem naştere şi moarte. Nirvana, pasiunile, iluminarea."[12]

Scopul Zenului este acela de a ne elibera de aceste false credinţe în realitatea *samsarei* şi de a ne furniza experienţa directă a fiinţei în sine. Această perspectivă presupune că noi am putea experimenta realitatea. Ea poate fi trăită pentru că noi toţi suntem manifestări ale realităţii: credinţa noastră în propriul eu şi individualizarea noastră personală nu sunt decât iluzii şi avem o natură reală extrem de diferită. În limbajul Zen, aceasta este concepţia conform căreia toate entităţile posedă natura de Buddha (= realitate). Hakuin afirmă adesea acest lucru; de exemplu, în deschiderea poemului său *Zazen wasan* (Cântecul lui Zazen):

„Toate fiinţele sunt primordial Buddha.
Precum apa şi gheaţa
Nu există una despărţită de cealaltă;
Nu există Buddha separat de fiinţe."[13]

Natura de Buddha, natura adevărată sau „chipul original", ne este ascunsă în mod obişnuit de către ţesătura de iluzii inerente gândirii conceptuale, antrenamentul Zen fiind calea eliberării de enorm de puternica încleştare în care ne menţine această gândire. Astfel, obiectivul Zen este descris adesea ca fiind atingerea stării de „non-minte" sau „non-gândire": aceasta înseamnă nu extincţia, ci cunoaşterea non-conceptuală, eliberată de iluzii, inclusiv de cea a sinelui.

Dacă toţi avem natura de Buddha, calea spre cunoaşterea sa este introspecţia. Realitatea nu poate fi găsită prin explorarea universului *samsaric*, ci la baza conştiinţei. Cunoaşterea realităţii înseamnă înţelepciune (S: *prajva*), iar Hakuin consideră că *prajva* nu se află departe[14]:

„Fără a ști cât le este de aproape Adevărul
Oamenii îl caută departe – ce păcat!...
Dar, dacă-ți întorci privirea înlăuntrul tău
Și mărturisești adevărul Propriei Naturi,
Propria Natură ce nu este natură,
Vei ajunge mai presus de limita sofismului."[15]

Pentru a ne elibera de iluziile gândirii conceptuale, metoda recomandată de Hakuin este cea a muncii, dozată atent de un maestru, asupra unor probleme speciale numite *koan*-uri. „*Koan*" este forma japoneză a termenului chinezesc „*Kung an*" care înseamnă înscris public sau anunț (înscrierile publice ale cazurilor și judecăților din tribunale, de exemplu).[16] *Koan*-urile sunt de fapt spusele înregistrate ale maeștrilor Zen: acestea ușurează drumul celorlalți pe calea iluminării (primii maeștri nu dispuneau de astfel de ajutoare) și pun la dispoziție un standard prin care cerințele iluminării pot fi testate, prevenind astfel importarea excentricităților, foarte des întâlnite în Zen. Încă din acea vreme și până astăzi, pentru pregătirea Zen se utilizau colecții de *koan* provenite în special din China, din perioada Sung[17] Hakuin a organizat folosirea lor în cadrul unui sistem și a îmbogățit, prin propriile sale scrieri, literatura *koan*.

Natura *koan* poate fi ilustrată prin intermediul unuia dintre cele mai cunoscute exemple, un *koan* formulat chiar de Hakuin:

„Care este Sunetul unei Singure Mâini?
Când îți lovești palmele se aude un sunet ascuțit;
Atunci ridici una din mâini nu se percep nici sunet, nici miros.
Aceasta e ceva ce nu poate fi perceput prin nici un mijloc cu ajutorul urechii."[18]

Atâta timp cât se utilizează sistemul conceptual de gândire, *koan* nu are rezolvare, iar aspirantul este adus într-o stare psihică al cărei echivalent fizic este confruntarea cu un perete gol. Scopul *koan* este să zăpăcească mintea rațională, s-o obosească, aducând-o aproape de distrugere: numai în acest mod, consideră Hakuin, poate fi sfărâmată tensiunea puternică a gândirii conceptuale. Descrierile stării de spirit induse de *koan*-uri sunt neobișnuit de complete și detaliate.

Iată cum își descrie propria sa stare de spirit indusă de către *koan*-ul *Joshu*, „*Mu*", la vârsta de douăzeci de ani:[19]

„Dintr-o dată în față mi-a apărut o mare îndoială. Mă simțeam ca și cum aș fi fost înghețat în mijlocul unui bloc de gheață ce se întindea pe mii de mile. Puritatea mi-a umplut pieptul și nu am mai putut nici înainta, nici retrage. Toate intențiile și motivațiile îmi fugiseră din minte și rămăsese numai «*Mu*»."[20]

Prin intermediul unei concentrări asupra *koan*, Hakuin a atins punctul în care conștiința de sine se dezintegrează, în care încetezi să fii „eu" și tot ceea ce mai există este *koan*.

Această stare de spirit poate continua o perioadă de timp; în cazul lui Hakuin, câteva zile. Dacă aspirantul este pe deplin pregătit, etapa următoare este momentul instantaneu al trezirii sau al iluminării: *satori* sau sinonimul său japonez, *kensko*. Deseori această realizare urmează unui

eveniment obișnuit: Hakuin a auzit din întâmplare clopotul templului.

„...și dintr-o dată m-am simțit transformat. Era ca și cum o bucată de gheață s-ar fi sfărâmat sau un turn de jad s-ar fi prăbușit cu zgomot... Cu voce tare am spus: «Minunat, minunat»! Nu există un ciclu al vieții și al morții ce trebuie parcurs. Nu există iluminare pe care trebuie s-o cauți. Cele o sută de *koan*-uri pe care le moștenim din trecut nu au nici cea mai mică valoare."[21]

Se afirmă în metafizica Mahayanei că toate lucrurile sunt unul. Aceasta este certitudinea câștigată în conștientizarea non-duală ce constituie iluminarea. Dacă toate lucrurile sunt unul, *samsara* și *nirvana* sunt identice. *Nirvana* nu reprezintă o stare viitoare sau un loc diferit: pentru cel iluminat ea este prezentă acum:

„Când cineva atinge această stare de împlinire a Adevăratei Realități în propriul său corp, munții, râurile, lumea, toate fenomenele, iarba, copacii, pământurile, cel simțitor și cel nesimțitor, toate apar simultan ca fiind trupul întreg al Neschimbătoarei și Adevăratei Realități. Acesta este chipul Nirvanei, timpul deșteptării la adevărata natură."[22]

Realitatea se dovedește lipsită de defecte sau limitări și a nu fi subiectul nici uneia din condițiile impuse entităților clasificate de noi drept existente. Reluând gândirea lui Nagarjuna, Hakuin preferă să descrie realitatea ca vid: „Totul este o vastă perfecțiune, totul este o pustietate vastă".[23]

Maeștrii Zen au avertizat în repetate rânduri asupra lipsei diferențierii între deșteptările majore și cele minore și satisfacției ce se poate instala după un prim *satori*. În urma experienței avute cu Etan (descrisă mai sus), Hakuin a fost foarte conștient de această problemă, iar în scrierile sale dezvoltă tema gradelor sau a treptelor de iluminare până la un înalt grad de sofisticare. Maestrul chinez Tung-shan Liang-chieh (Tozan Ryokai, 807-869) pusese la punct cu mult înainte o descriere a cinci grade de introspecție numite Cele Cinci Ranguri (C: *Tung-shan wu-wei*; J: *Tozan goi*), această lucrare fiind comentată pe larg de către Hakuin.[24] Astfel, deși la fel ca mulți alți gânditori Hakuin acceptă doctrina Yogacarin a Celor Opt Conștiințe, el nu este de acord că pătrunderea în a opta conștiință sau conștiința-depozitară (*alaya-vijvana*) este cea finală; mai curând ea este „o peșteră neagră" ce trebuie larg deschisă.[25] Din nou, percepția non-duală, descrisă de Hakuin, nu trebuie gândită ca fiind țelul final: ea nu este decât primul din Cele Cinci Ranguri, iar aspirantul trebuie să fie atent să nu se cramponeze de ea căci această cramponare este dovada dorinței, iar dorința este un atribut al sinelul încă existent.[26] *Satori* inițial trebuie îmbunătățit printr-o neîntreruptă și continuă practicare a *koan*-urilor de diferite grade până la atingerea Celui De-al Cincilea Rang și a Unității împlinite.[27] Cine ajunge la acest rang este încă o dată pregătit să trăiască ceea ce numim o viață obișnuită, însă transfigurată de percepția Zen. Drumul Zen nu se încheie cu un singur *satori*: Hakuin însuși a avut mai multe, împreună cu discipolii săi pre-

zentând modalități de cultivare a acestora într-o schemă avansată de antrenament.

Se poate afirma că programul extensiv al practicilor koan descrise în cele de mai sus lasă cu greu timp disponibil altor activități în afara meditației și, într-un fel, chiar așa și este. Totuși, este important de subliniat că, pentru Hakuin, meditația nu este sinonimă cu *zazen* (meditația statică), deși zazen constituie un punct important al programului său filozofic. Hakuin insistă pe faptul că orice activitate, dacă este inspirată de Zen, este o formă de meditație. Este necesară dezvoltarea capacității de meditație în timpul oricărei forme de acțiune:

> „Ce este adevărata meditație? Ea înseamnă să faci orice: tușitul, înghițitul, legănatul brațelor, mișcarea, liniștea, cuvintele, acțiunile, binele și răul, prosperitatea și rușinea, câștigul și pierderea, binele și răul, într-un singur *koan*. Fă-ți suport din perna pe care stai; fă munții, râurile și marele pământ locul de stat; fă întregul univers propria ta peșteră de meditație."[28]

Nu ne surprinde că Hakuin avea puțină răbdare cu acei adepți Zen, în special cu cei ai școlii Soto, care considerau că meditația se confundă exclusiv cu *zazen*, fără a insista asupra utilizării *koans*.

> „Ei practică tăcerea, poziția moartă ca și cum ar fi vase de ars mirodenii în vreun mausoleu bătrân... Dacă-i cercetezi pe acești oameni vei descoperi că sunt oameni comuni, inculți, puturoși, orbi, cu capete rase, lipsiți de orice putere pentru a păzi cetatea dharmei [Dharma este Legea Adevărată, i.e. Budismul]."[29]

În concepția lui Hakuin, astfel de oameni nu se pot nici măcar apropia de nivelurile de introspecție disponibile celor ce urmează practica meditației *koan* în acțiune.

Hakuin nu ascunde nici un moment dificultatea programului pe care îl susține. El accentuează că aspirantul Zen are nevoie nu numai de încredere în maestrul său și în posibilitatea de a-și atinge scopul, dar și de perseverență și curaj. Deșteptarea este puțin probabil să poată apărea înainte ca studentul să parcurgă un program extensiv de practici *koan*, ce va dura practic câțiva ani, fiind necesară o perseverență nealterată pentru a preveni eșecul în această perioadă. Curajul este necesar căci zdrobirea încleștării în procesul obișnuit de gândire din practicarea koanurilor, „ridicând marea sferă a îndoielii", nu este întotdeauna plăcută. Așa cum s-a indicat, scopul este de a aduce mintea care raționează pe punctul exploziei, numit „Marea Moartă"; faptul că Hakuin descrie această stare într-un asemenea mod indică profunzimea prefacerii psihice implicate în Zen. Ceea ce justifică acest efort – care consumă fiecare fărâmă de putere – este experiența iluminării:

> „În acest moment ce îți lipsește?
> Nirvana se prezintă în fața ta,
> Locul în care te afli este Țara Purității.
> Persoana ta, trupul lui Buddha."[30]

Atingerea iluminării aduce pacea absolută, lipsa absolută de teamă și fericirea absolută. Mica minune ce se petrece îi face pe mulți să-i urmeze calea în ciuda rigorii pregătirii.

NOTE

Referirile la P.B. Yampolsky (ed. și trad.), *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, New York și Londra, Columbia University Press, 1971, sunt indicate cu Yampolsky.

1. Moștenitorul său direct Gasan Jito (1727-1797) și, ulterior, Inzan Ien (1751-1814) și Takuyu Kosen (1760-1833).
2. Hakuin Eraku și-a luat în timpul vieții numele sub care este cunoscut, o combinație a două nume religioase. Adevăratul său nume era Sugiyama Iwajiro.
3. *Orategama Supplement*, Yampolsky, p. 116 (cuvântul „Orategama", titlul uneia dintre cele mai cunoscute lucrări ale lui Hakuin, s-a spus, conform tradiției, că ar fi numele dat ceainicului său preferat).
4. Cunoscut de asemenea sub numele de Shoju Rojin.
5. *Orategama Supplement*, Yampolsky, p. 119.
6. *Op. cit.*, p. 120.
7. *Yasen Kanna*, trad. R.D.M. Shaw și W. Schiffer, în *Monumenta Nipponica*, vol. 13, nr. 1-2, 1956, p. 113.
8. Înainte de a ne despărți de figura lui Hakuyu, este demn de interes să-l cităm pe Hakuin conform căruia acesta a practicat yoga (taoistă, în acest caz) în așa fel încât, asemenea lui Milarepa, pe cel mai puternic ger nu avea nevoie decât de un strai din bumbac. (cf. *Yasen Kanna*, p. 125) Hakuin va continua să recomande „*naikan*" pentru tot restul vieții sale, cf. introducerii la *Orategama III*, Yampolski, p. 29 și următoarele, scrisă după aproape patruzeci de ani de la întâlnirea cu Hakuin.
9. *Orategama III*, Yampolsky, p. 87.
10. *Op. cit.*, p. 89.
11. *Op. cit.*, p. 90. *O kalpa* este un interval imens de timp, ceva asemănător unui eon.
12. *Orategama zokusku*, Yampolsky, p. 134.
13. Zazen wasan, 11, 1-4, trad. Sumiko Kudo în Zekei Shibayama, *On Zazen Wasan: Hakuin's Song of Zazen*, Kyoto, 1967, p. 1. Există o altă traducere a poemului în I. Miura și R.F. Sasaki, *Zen Dust*, New York, Harcourt Brace, 1966, pp. 251-253.
14. *Orategama II*, Yampolsky, p. 76.
15. *Zazen wasan*, 11, 5-6 și 28-31, trad. Sumiko Kudo în Zekei Shibayama, *op. cit.*, pp. 1-2.
16. Aceasta explică de ce, în marile colecții de *koan*, este obiceiul de a te referi la fiecare înregistrare ca la un „caz".
17. Cele mai cunoscute colecții de *koan*, la care se fac frecvente referiri în literatura Zen ulterioară, sunt:

a) *The Record of Lin-chi/C: Lin-chi lu/J: Rinzai roku*. Lin-chi a murit în 866 d.Hr. Data inițială a alcătui și tipăririi este discutabilă. O a doua ediție a apărut în anul 1120 d.Hr.;

b) *The Blue Cliff Record/C: Pi-yen lu/J: Hekigan roku*, publicată în 1128 d.Hr.

c) *The Gateless Gate (sau Pass Without a Gate)/C: Wu-men Kuan/J: Mumonkan*, publicată în 1229.

18. *Yabukoji* (1753), Yampolski, p. 164. Hakuin obișnuia să-și denumească lucrările cu nume de plante. „Yabukoji" este *Aridinia japonica*. Aceeași lucrare este indicată uneori sub un alt titlu: *Sekishu no onjo* = Sunetul unei Singure Mâini.
19. *The Gateless Gate*, cazul 1: „Un călugăr îl întrebă pe Joshu, un maestru Zen chinez: «Are un câine natură de Buddha sau nu?» Joshu răspunse: «Mu» [= nimic]. (În Paul Reps comp., *Zen Flesh*, Zen Bones, Harmondsworth, Penguin, 1971, p. 95). Aceasta este o *koan* utilizată foarte des pentru studenții începători în Zen. Joshu Jushin este Chao' chou Ts'ung-shen (778-897 d.Hr.), un mare maestru Zen din ultima perioadă Tang.
20. *Orategama Supplement*, Yampolsky, p. 118. O asemenea stare, ca cea descrisă aici de Hakuin, își găsește paralela în experiența misticilor occidentali, cf. ex. St. Ion al Crucii, *The Dark Night of the Soul*, BK II, cap. XVII sau St. Teresa de Avila, *The Interior Castle*, Fifth Abode, cap. I.
21. *Ibid.*
22. *Orategama zokushu*, Yampolsky, p. 139.
23. *Yabukoji*, Yampolsky, p. 166.
24. În lucrarea *Tojo goi hensho kuketsu* (Tratatul asupra Celor Cinci Ranguri), Pt. 3 din *Keiso dokuzui* (Flori otrăvite din Tufișuri spinoase), 1758.
25. *Tojo goi hensho kuketsu*, trad. R. Sasaki în Zen Dust, p. 66.
26. *Op. cit.*, pp. 27-28.
27. *Koan*-urile gradate sunt descrise în detaliu de către un *roshi* (maestru Zen) modern, Miura Isshu, în *Zen Dust*, pp. 35-76.
28. *Orategama I*, Yampolsky, p. 58.

29. *Yabukoji*, Yampolsky, p. 170.
30. *Zazen wasan*, 11. 41-44, trad. Sumiko Kudo în Zekei Shibayana, *op. cit.*, p. 3.

SCRIERI

N.B.: Hakuin își denumea adesea operele după numele unor plante sau alegea titluri excentrice pentru eseurile și scrisorile sale. Echivalentele literale sunt redate mai jos:

Hebiichigo (Căpșuna Șarpelui)

Keiso dokuzui (Flori otrăvite din Tufișuri spinoase)

Orategama; *Orategama Supplement* (Se spune că Orategama ar fi fost numele ceainicului lui Hakuin. Lucrarea mai este numită uneori și Ceainicul împodobit)

Yabukoji (Tufișul Aridinia japonica)

Yasen Kanna (O discuție seara într-o barcă)
Zazen wasan (Cântecul Zazen)

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Vasubandhu, Dogen, Bankei, Nishida, Suzuki.

BIBLIOGRAFIE

(a) Opere ale lui Hakuin

Numai o parte din operele literare ale lui Hakuin sunt disponibile în limba engleză. Cele mai cuprinzătoare două selecții sunt următoarele:

Yampolsky, P.B., *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, New York și Londra, Columbia University Press, 1971 (ce conține, de asemenea, o listă completă a scrierilor lui Hakuin).

Shaw R.D.M., *The Embossed Tea-Kettle: Orategama and Other Works of Hakuin Zenji*, Londra, Allen and Unwin, 1963.

Lucrarea lui Hakuin, *Yasen kanna* (Discuție seara într-o barcă), trad. R.D.M. Shaw și W. Schiffer, SJ, a apărut de asemenea în *Monumenta Nipponica*, vol. 13, nr. 1-2, 1956, pp. 101-127.

Poemul lui Hakuin, *Zazen wassan* (Cântecul Zazen) împreună cu un amplu comentariu, este disponibil în Zenkai Shibayama, *On Zazen Wassan: Hakuin's Song of Zazen*, trad. Sumiko Kudo, Kyoto, 1967.

Miura, I. și Sasaki, R.F., *Zen Dust*, New York, Harcourt, Brace, 1966, un studiu bogat în adnotări asupra istoriei *koan*-ului în Zen Rinzai. Alături de multe altele, lucrarea conține o traducere a operei *Zazen wassan* și o versiune aproape completă a Pt. 3 a lucrării lui Hakuin, *Keiso dokuzui* (Flori otrăvite din Tufișuri spinoase).

(b) Alte lucrări

Majoritatea colecțiilor de koan la care se face referire la pct. 17 au fost traduse în limba engleză, vezi:

Schloegl, I. *The Zen Teaching of Rinzai: A Translation from the Chinese of the Lin-chi lu*, Berkeley, CA, Shambhala, 1976.

Reps, Paul (comp.), *Zen Flesh, Zen Bones*, Harmondsworth, Penguin, 171 (conține o versiune a *Mumonkan*).

Sekida, Katsuki, *Two Zen Classics*, New York și Tokyo, Weatherhill, 1977 (conține *Mumonkan și Hekigan roku*).

NISHIDA KITARO
(1870-1945)

La mijlocul secolului al XIX-lea, Japonia ieșea dintr-o lungă perioadă de *sakoku* sau de izolare, inaugurând o perioadă de schimburi culturale și explorări care continuă și în prezent. Japonezii au început nu numai să-și facă cunoscute succesele în lumea occidentală (Suzuki a fost în acest domeniu o figură de seamă), dar și să absoarbă și să evalueze realizările culturii occidentale, inclusiv pe cele ale filozofiei. Importanța lui Nishida Kitaro constă în aceea că a fost primul japonez care a folosit metodele și conceptele filozofiei occidentale ca mijloc de articulare a unei opere filozofice profund pătrunse de elemente Zen. Acesta este prin el însuși un proiect intelectual de o excepțională îndrăzneală. Mulți scriitori de tradiție Zen au considerat că experiența non-duală ce încoronează filozofia Zen este în principiu inarticulabilă în termeni conceptuali (cf. Dogen și Hakuin), dar Nishida refuză să accepte acest fapt. Impresionat de puternicele sisteme metafizice ale Vestului, el a început să cerceteze în ce mod se poate modela o descriere conceptuală a acestei experiențe și a viziunii asociate asupra lumii. Trebuie subliniat că Nishida nu este un adept al nici uneia din școlile occidentale, cu atât mai puțin un eclectic. El explorează marile sisteme filozofice ale Vestului, chiar și pe cel al lui Hegel, care l-a influențat cel mai mult, dintr-un singur și consistent punct de vedere – cel al potrivirii cu funcția de cadru al descrierii experienței Zen. Ceea ce rezultă în final este o imagine unică a lumii, proprie lui, în care punctele de convergență și de divergență între cele două tradiții intelectuale apar cu o deosebită pregnanță.

Nishida s-a născut pe 19 aprilie 1870, în apropiere de Kanazawa (prefectura Ishikawa); tatăl său a fost o perioadă profesor, iar mama sa adeptă a sectei *Jodo* (Budismul Țării Pure). La școală, Nishida i-a cunoscut pe clasicii chinezi, o tonalitate confucianistă însinuându-se pentru totdeauna în viziunea sa.

După studiul filozofiei la Universitatea din Tokyo, Nishida a fost angajat ca profesor la câteva școli (1895-1909), predând în mod special psihologia, logica, etica și limba germană. În această perioadă, pe lângă ample lecturi din clasicii filozofiei occidentale, Nishida s-a angajat profund în meditația vieții, această experiență determinând direcțiile principale pe care le va urma gândirea sa de-a lungul vieții. Jurnalul său relevă profunzimea acestei influențe:

„Voi fi un cercetător al vieţii. Zen înseamnă muzică. Zen înseamnă artă. Zen înseamnă mişcare: în afara acestora nu mai există nimic în care să cauţi alinarea inimii."[1]

În aceşti ani, şi-a dezvoltat ideile cuprinse în prima sa lucrare, *Zen no kenkyu* (O anchetă asupra Binelui, 1911).

Nishida a părăsit activitatea pedagogică în anul 1909, petrecând apoi un an în corpul profesoral al Universităţii Gakushin din Tokyo, înainte de a se muta la Universitatea Kyoto, în 1910, unde a fost promovat şeful catedrei de filozofie (în 1914), ocupând acest post până la pensionarea sa din 1928. Atât în timpul activităţii de dascăl, cât şi după aceea, Nishida a continuat să gândească şi să scrie, perfecţionând şi dezvoltând propria sa filozofie. Atacat de către naţionaliştii japonezi înainte de cel de-al doilea război mondial pentru faptul de a fi prea receptiv la influenţe străine, Nishida, ca şi prietenul său Suzuki, a rămas neclintit. În ultimele sale zile, a privit oraşele japoneze arzând după raidurile aviaţiei aliate. A murit pe 7 iunie 1945 în Kamakura.

Aşa cum se întâmplă adesea cu cei ce trăiesc o viaţă a spiritului, biografia lui Nishida este deosebit de ştearsă, oarecum asemenea celei a lui Kant, ale cărui lucrări le-a admirat în mod deosebit. El îşi rezuma viaţa astfel:

„Întreaga mea viaţă a fost extrem de simplă. În prima ei jumătate am stat cu faţa la o tablă de scris, iar în cea de-a doua jumătate am stat cu spatele la tablă. Referitor la tablă am făcut o singură întoarcere completă – cu aceasta biografia mea este epuizată."[2]

Prin contrast, Nishida a trăit lăuntric cu o deosebită intensitate, ocupat fără încetare cu încercarea de a rezolva probleme filozofice profunde. Principalele modificări în cadrul filozofiei lui Nishida, câteva la număr, nu sunt rezultatul unor schimbări ale poziţiei sale.

Putem spune că atât punctul de pornire, cât şi convingerile sale adânci au rămas constante. Modificările operate asupra sistemului său de gândire reprezintă, fiecare în parte, o încercare de a îmbunătăţi răspunsul problemei centrale, temă ce rămâne nemodificată.

În miezul budismului sub toate formele sale, şi deci şi în Zen, se află experienţa iluminării, experienţă ce are un caracter mistic. În măsura în care poate fi exprimată în termeni conceptuali, aceasta este aprehensiunea directă a realităţii, iar realitatea se descoperă a nu fi lumea obişnuită a individualităţilor discrete, interacţionând cauzal în spaţiu şi timp, ci o unitate fără predicate. Această înţelegere generează probleme filozofice de cea mai mare profunzime, cea mai importantă fiind cunoscută în Vest drept problema unului şi multiplului: dacă realitatea este o unitate lipsită de atribute, cum şi de ce poate unicul da naştere universului aşa cum îl experimentăm în mod obişnuit, un univers al individualităţilor spaţio-temporale ce se găsesc în interrelaţii mutuale complexe (multiplul). Nu mai puţin importantă este întrebarea dacă experienţei iluminării i se poate da un cadru conceptual coerent de vreme ce conceptele sunt prin definiţie mijloacele cu ajutorul cărora ne articulăm experienţa (introducem în cadrul ei diviziuni). Aproape toţi misticii susţin că nu există cadru conceptual pentru această

experiență. Originalitatea și îndrăzneala lui Nishida constau în combinarea acceptării naturii non-duale a realității cu refuzul admiterii imposibilității conceptualizării. Țelul gândirii lui Nishida, constant în toată cariera sa, este acela de a asigura un cadru conceptual, asemănător celui tipic metafizicii occidentale, percepției japoneze a naturii realității, profund japoneză. El a vrut nici mai mult nici mai puțin decât să creeze o metafizică a misticului.

Prima încercare de formare a unui astfel de cadru se găsește în „*An Inquiry into the Good*" (1911).[3] Cu toate că această lucrare, asemenea Eticii lui Spinoza care l-a impresionat profund pe Nishida, are un titlu ce sugerează o operă de filozofie morală, recomandările morale cuprinse în ea se bazează pe un sistem metafizic complet, descris la începutul cărții. Nishida schițează aici viziunea proprie asupra ființei în sine sau a realității pe care o numește experiență pură.[4] Acest termen este folosit într-un sens tehnic special. Experiența pură precede distincția subiect-obiect, cunoscător-cunoscut. Ea nu este experiența vreunui individ, ci doar experiența:

> „Prin pur mă refer la starea de experiență așa cum este ea, fără cel mai mic adaos de discriminare deliberativă... În acest sens, experiența pură este identică cu experiența directă. Când cineva experimentează direct propria sa stare de conștientizare, nu există încă un subiect sau un obiect, iar cunoașterea și obiectul său sunt complet unite."[5]

Experiența directă sau pură se referă la realitatea însăși:

> „La fel ca atunci când ne extaziem la auzul unei muzici superbe, uitând de noi înșine și de tot ceea ce ne înconjoară și simțind universul ca un mic sunet melodios, adevărata realitate se descoperă pe sine în momentul experienței directe."[6]

Distincția între subiect și obiect, minte și materie „derivă din două moduri diferite de a privi același fapt... Dar aceste dihotomii nu sunt inerente faptului în sine".[7]

Precedând astfel orice tip de discriminări, experiența pură precede timpul:

> „Deoarece timpul nu este altceva decât o formă ce ordonează conținutul experienței noastre, conținutul conștienței trebuie mai întâi să fie capabil de a fi unit, cuplat, de a deveni unitar în vederea apariției ideii de timp. Altfel nu am fi capabili să legăm lucrurile în mod secvențial și deci să gândim în termeni de timp. Activitatea de unificare a conștienței nu este controlată de timp: dimpotrivă, timpul este stabilit de către activitatea unificatoare. La baza conștienței se află realitatea transcendentă, realitatea neschimbătoare situată în afara timpului."[8]

Toate evenimentele noastre mentale obișnuite se individualizează referitor la timp. În consecință, pentru Nishida, autocunoașterea este posibilă numai datorită existenței experienței pure, nu și reciproc.

Pentru a arăta în ce mod unu dă naștere la multiplu, conceptele lui Nishida amintesc de ideile lui Hegel, filozoful occidental căruia acesta îi datorează cel mai mult. Realitatea singulară, afirmă el, este, în mod inerent, autocontradictorie și

constituie rezolvarea contradicțiilor ce generează schimbarea:

„Principala caracteristică a realității este aceea de a fi una în timp ce e multiplă și multiplă în timp ce e unică... Deoarece aceste două dimensiuni nu pot fi separate, putem spune că realitatea este autoevoluția unei entități singulare. O realitate care este simultan una și mai multe trebuie să fie capabilă de mișcare proprie și perpetuă. O stare de calm este o stare de existență independentă, liberă de conflicte cu altele: este o stare de unicitate care respinge pluralitatea. Într-o astfel de situație realitatea nu poate lua ființă."[9]

Pe baza acestei metafizici, Nishida își fundamentează primul său sistem teologic și etic. Universul este o realitate fundamentală, atât o unitate infinită, cât și o opoziție infinită: o activitate infinită, independentă, autoîmplinită:

„Numim temelia acestei activități infinite Dumnezeu. Dumnezeu nu este ceva ce transcende realitatea. Dumnezeu este baza realității. Dumnezeu este acela care dizolvă distincția între subiectivitate și obiectivitate și unește spiritualul și materialul."[10]

Etica bazată pe această metafizică și teologie este de inspirație evident budistă. Nishida adoptă distincția budistă dintre adevăratul Sine („chipul original" sau natura de Buddha, prezentă în noi toți) și ego-ul obișnuit, ordinar. Scopul eticii, adevărul și unicul bine, este atingerea adevăratului eu. Să procedezi astfel înseamnă să dizolvi conștiința iluzorie a eului ordinar și să te unești cu Dumnezeu.

„Sinele nostru adevărat este realitatea esențială a universului. Dacă ne cunoaștem adevăratul eu, nu numai că ne unim cu binele umanității în general, dar și fuzionăm cu esența universului și ne unim cu voința Domnului – și prin aceasta, religia și moralitatea culminează. Metoda prin care ne putem cunoaște adevăratul ego și putem fuziona cu Dumnezeu constituie modul nostru propriu de atingere a puterii de unire a subiectului cu obiectul."[11]

Acesta este adevăratul Zen, în limbaj modern.

Așa după cum Nishida a ajuns să recunoască, există în cadrul acestei filozofii un număr de dificultăți, în mod special în legătură cu însuși conceptul experienței pure. Uneori, așa cum se poate observa și din textele de mai sus, Nishida vorbește despre acest concept în același mod în care Suzuki, de exemplu, vorbește despre *satori*. Alteori, descrierea sa se aseamănă mai mult cu descrierile psihologice ale experiențelor preconceptuale sau ale „datelor senzoriale" din unele filozofii vestice.[12] Încercarea de a caracteriza natura realității în termeni dotați exclusiv cu nuanțe de psihologie individuală nu a reușit, ceea ce Nishida a realizat și a admis. Pentru a-și rafina filozofia, el avea nevoie să-și îmbunătățească conceptul metafizic de bază, modul său de a caracteriza realitatea însăși, iar schimbările survenite în gândirea sa constituie încercări de a realiza tocmai acest lucru.

Prima comutare importantă apare într-o lucrare publicată în 1917, *Jukaku ni okeru chokkan to hansei* (Intuiția și reflecția în autocunoaștere). În aceasta,

conceptul metafizic fundamental, termenul folosit pentru a desemna realitatea esențială, nu mai este experiența pură, ci liberul arbitru. Cartea, așa după cum susține Nishida însuși, este o meditație asupra filozofiei lui Jahhann Gottlieb Fichte (1762-1814). Nu este deloc surprinzător faptul că Nishida s-a simțit atras de ideile lui Fichte. Filozofia acestuia este un monism idealizat; el consideră că realitatea este unitară și mentală, un absolut pe care el îl privește ca eul primar, logic precedent al distincției de bun între sine și non-sine. Eul absolut dă naștere la tot ceea ce există prin activitatea sa non-temporală. Mai mult, în vederea caracterizării activității absolutului, Fichte introduce conceptul de Act (Faptă) (Germană: Tathandlung). În limbaj obișnuit, o faptă nu poate fi decât caracterizată de către un individ limitat, conștient de sine, în timp ce, în sensul tehnic al lui Fichte, un Act nu poate să apară printre stările empirice ale conștiinței noastre, ci mai curând se află la baza conștiinței noastre și datorită lui există această posibilitate.[13]

Nu este necesară stăpânirea tuturor detaliilor sistemului de gândire al lui Fichte pentru a arată influența exercitată asupra lui Nishida. Reluând, problema principală a celui din urmă este modalitatea de a da un cadru conceptual unei imagini a lumii bazate pe percepția Zen a realității non-duale, care, într-un fel anume, a dat naștere lumii fenomenologice. În persoana lui Fichte, Nishida a găsit un filozof occidental angajat într-o preocupare similară, dar la care a ajuns urmărind o tradiție filozofică independentă. În lucrările sale din perioada de mijloc, Nishida preia noțiunea de Act a lui Fichte și o utilizează în conceptualizarea modului de existență a Eului adevărat, a realității. Ceea ce Nishida numește în lucrarea sa *jikaku* sau conștiința de sine este modul non-dual de cunoaștere, preexistent distincției între eul ordinar și non-eu.[14] Proprietatea esențială a conștiinței de sine este liberul arbitru, el încercând să explice astfel toate fenomenele ca evoluții ale actelor libere ale conștiinței de sine. Aceeași schemă conceptuală este utilizată în alte două lucrări principale: *Ishiki no mondai* (Problema Conștiinței, 1920) și *Geijutsu to dotoku* (Artă și Moralitate, 1923).

Schema conceptuală elaborată în acestea este mai adecvată țelului său decât conceptul existenței pure utilizat în „*An Inquiry into the Good*", deși rămâne încă deschisă unei versiuni ale aceleiași obiecții de psihologism. (Nishida nu a reușit în totalitate să elimine elementele nepotrivite, împrumutate din psihologia umană, care nu se pot aplica în descrierea modului de existență a celui unic). În cazul filozofiei lui Fichte, este foarte greu de văzut cum realitatea primordială poate fi numită un Eu în orice sens și cum un Act poate fi altfel decât caracterizat de individualități limitate (care sunt prin definiție non-primordiale). Utilizarea acestui termen de către Nishida, așa cum și el a ajuns să observe, este deschisă unor obiecții comparabile. Încă o dată trebuie subliniat că Nishida era propriul său critic. Nemulțumit de cele două încercări, el a înlocuit schema conceptuală a acțiunii și a conștiinței de sine cu ultima sa categorie metafizică, conceptul locului neantului (*mu no basho*), o noțiune din care au fost eliminate toate conotațiile psihologice.[15] Prima oară,

ideea a fost folosită de Nishida în lucrarea sa *Hataraku mono miru mono* e (De la Făptuitor la Clarvăzător, 1927) și a fost dezvoltată în cadrul elaborării unui sistem tot mai complex, în toate lucrările sale ulterioare importante.

Locul neantului este conceptul prin intermediul căruia Nishida desemnează realitatea sau Unul în faza finală a gândirii sale. Toate celelalte concepte sunt legate de acesta sau definite prin referire la el.[16] Cu îndrăzneala caracteristică, Nishida definește modul de existență al realității într-un asemenea fel încât declară logica aristoteliană (pe care este în mod aproape exclusiv bazată filozofia occidentală) necorespunzătoare și dă un răspuns întrebării despre cum Unul și Multiplul sunt legate. Acestea sunt același lucru sau, după cum spune el, au o absolut contradictorie identitate (zettai mujunteki jikodoitsu):

> „Lumea realității este în esență atât Unu, cât și Multiplu... Acesta este motivul pentru care eu numesc lumea «absolut contradictorie identitate de sine», o concluzie aflată în consonanță cu o lungă tradiție în gândirea budistă, în conformitate cu care *sam-sara* și *nirvana* sunt în esență identice."[17]

Cu toate acestea, dacă ideea subliniată nu este nouă, cu certitudine formularea ei de către Nishida este. Logica occidentală cuprinde un număr de principii de bază sau „legi ale gândirii". Printre acestea se află legea identității (un lucru este el însuși și nu un alt lucru: a este a) și legea contradicțiilor (afirmațiile p și non-p nu pot fi adevărate simultan). Logica locului lui Nishida le neagă pe amândouă: reali sunt atât Unu, cât și Multiplu, iar descrierile lor contradictorii pot fi ambele adevărate. Pus în fața concluziei că experiența Zen nu se poate acomoda în interiorul logicii aristotelice, Nishida afirmă că aceasta din urmă este inadecvată și o înlocuiește cu cea proprie. În logica locului sau logica câmpului, subiectele sunt determinate de locul lor. Locul logic al unui concept sunt universaliile acoperitoare, în termenii cărora e definit. Dacă definiția unui obiect cuprinde contradicții, trebuie găsite universaliile mai profunde și mai cuprinzătoare în termenii cărora acesta să poată fi definit. Cu cât sunt mai generale universaliile, cu atât definiția este mai concretă. Ultima și cea mai concretă dintre universalii este numită de către Nishida neant. Aceasta este doar un loc și nu are loc în nimic altceva. Ea nu poate fi numită ființă și astfel trebuie numită neant.

Utilizând logica locului neantului, Nishida continuă afirmând că el poate explica o trăsătură majoră a universului, anume aceea că el nu este static, ci subiectul unei continue schimbări. Realitatea este autocontradictorie; autocontradicțiile implică tensiuni, iar tensiunile produc schimbări. Prin urmare, realitatea este în mod esențial creativă:

> „La baza lumii nu se află nici Multiplul nici Unul; este o lume a unității absolute a contrariilor, în care Unul și Multiplul se neagă reciproc."[18]

Această negare mutuală a Unului și a Multiplului este creativă:

> „O astfel de lume, ca unitate a contrariilor, de la cel format la cel ce se formează, este în mod esențial o lume a «poêsis»."[19]

Utilizând acest cadru de bază, Nishida redescrie toate fațetele existenței, generate de contradicția mutuală bazată în final pe neant.

Nishida dedică ultima sa lucrare, *Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan* (Logica Locului Neantului și viziunea religioasă asupra lumii, 1945)[20], unei analize a religiei în interiorul cadrului conceptual deja descris. Cheia înțelegerii religiei este înțelegerea adevăratei naturi a eului și relației sale cu ființa în sine sau cu realitatea. Rezultă, din logica lui Nishida, că modul de existență al ego-ului se contrazice pe sine:

> „Sinele și absolutul se află întotdeauna legate în forma paradoxală a prezenței și a absenței simultane... Această logică dă o idee asupra formei religioase a vieții constituite din identitatea contradictorie a eului și absolutului."[21]

Din aceasta decurg două consecințe importante, dintre care prima afirmă că religia nu este un simplu aspect al vieții printre multe altele ce pot fi ignorate sau acceptate în funcție de gust. Mai curând, religia este parte componentă a mecanismului realității:

> „Problema religiei nu stă în ceea ce trebuie să fie eul ca ființă activă conștientă, ci în întrebarea ce este sinele: nu cum trebuie să acționeze sinele, ci ceea ce este cu adevărat și ceea ce nu este."[22]

În al doilea rând, conștiința religioasă nu este un dar special destinat câtorva aleși. „Spiritul religios este prezent în oricare dintre noi. Cine nu observă aceasta nu poate fi un filozof".[23]

Aceasta se datorează identității eului adevărat cu Cel Unic (Dumnezeu): în limbajul budismului Mahayana, natura de Buddha este prezentă în noi toți. Drumul spre Dumnezeu este lăuntric. În vocabularul lui Nishida, ne apropiem de Dumnezeu cercetând contradicțiile inerente ale ego-ului:

> „Religia poate fi pătrunsă numai prin logica unei afirmații absolute realizate printr-o negare absolută."[24]

Vocabularul aparține dialecticii hegeliene, dar sistemul de gândire provine din Zen.

Dacă această filozofie poate fi acceptată depinde de răspunsul la profunda întrebare dacă logica dialectică este coerentă în cele din urmă. Omagiul ce trebuie adus forței filozofiei lui Nishida se datorează faptului că acesta se dedică unor probleme de o asemenea profunzime. Realizarea sa specială constă în punerea în evidență a punctelor esențiale de divergență dintre cele două tradiții filozofice pe care le-a combinat. Experiența directă a Unicului, indiferent de felul în care este ea numită în diferitele tradiții orientale, pare a fi de neformulat în termenii logicii occidentale. Nishida, care a apreciat cu perfectă claritate problema, a încercat să formuleze această altă logică. Școala filozofică din Kyoto pe care a întemeiat-o îi continuă ideile; dar exemplul său este unul căruia trebuie să i se adreseze orice filozof care abordează aria sa de investigare și aceasta este o realizare considerabilă.

NOTE

1. Citat în lucrarea *Nishida Kitaro and some Aspects of his Philosophical Thought*,

Shimomura Torataro, tipărită ca postfață la traducerea lui V.H. Vuglielmo a lucrării *Zen no kenkyu A Study of Good*. Tokyo, Government Printing Bureau, 1960, p. 198.
2. Citat în Shinomura Torataro, *op. cit.*, în Viglielmo, *op. cit.*, p. 197.
3. Așa cum se arată la referințele bibliografice, această lucrare a fost de două ori tradusă în limba engleză. *An Inquiry into the Good* este titlul celei de-a doua versiuni, aparținând lui M. Abe și C. Ives (utilizată aici); traducerea anterioară a lui Viglielmo poartă titlul *A Study of Good*.
4. Termenul „experiență pură" este împrumutat de la William James și de la psihologul Wilhem Wund (1832-1920), dar este limpede că Nishida l-a folosit într-un sens propriu. Acest lucru este valabil și pentru alte împrumuturi terminologice ale lui Nishida. În perioade diferite, el folosește termeni din Platon, Aristotel, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel, James, Bergson și Husserl. Pentru conturarea ideilor fiecăruia dintre acești gânditori vezi capitolele relevante din lucrarea *Fifty Major Philosophers*, D. Collinson, Londra, Routledge, 1988.
5. *An Inquiry into the Good*, pp. 3-4.
6. *Op. cit.*, p. 48.
7. *Op. cit.*, p. 49.
8. *Op. cit.*, pp. 60-61.
9. *Op. cit.*, p. 57.
10. *Op. cit.*, p. 79.
11. *Op. cit.*, p. 145.
12. Cf. ex. *op. cit.*, p. 8.
13. J.G. Fichte, *Wissentschaftslehre*, 1794, trad. P. Heath și J. Lachs sub titlul *The Science of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 93.
14. Abe subliniază că ceea ce se înțelege prin *jikaku*, în limba japoneză, este oarecum diferit de „autoconștientizare" în limba engleză. Conotațiile sale în japoneză au un caracter mai curând religios decât epistemologic. El indică o stare în care realitatea se trezește spre ea însăși: „autotrezire" este o modalitate mai bună de a-l traduce. *An Inquiry into the Good*, p. XXI.
15. Termenul de „loc" (dar nu înțelesul din gândirea lui Nishida) este împrumutat din Platon, care folosește conceptul de „topos" în dialogul său *Timaeus*.
16. Neantul nu înseamnă simpla absență, așa cum este uzual în filozofia occidentală. Deși acest termen este occidental, sensul său în gândirea lui Nishida este oriental. Conotațiile sunt cele ale lui *mu* în Zen și se întorc înapoi până la Sutrele *Prajnaparamita* și până la Vidul (*sunyata*) lui Nagarjuna. Neantul este baza întregii existențe, nu absența sa.
17. Nishida, *The Unity of Opposites* din *Philosophical Essays: Third Series*, trad. R. Schinzinger în *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Westport, CT, Greenwood Press, p. 163. Așa cum indică Schinzinger, expresia japoneză a lui Nishida *zettai mujunteki jikodoitsu* („identitatea absolută a contradicțiilor") poate fi tradusă și ca „unitatea contrariilor", variantă preferată de către unii traducători.
18. *Op. cit.*, p. 168.
19. *Op. cit.*, p. 167.
20. Cuvintele „ale Neantului" nu apar în japoneză. Traducătorul le-a adăugat în mod rațional titlului variantei englezești a acestei lucrări.
21. *The Logic of the Place of Nothingness and the Religious World-view*, p. 83.
22. *Op. cit.*, p. 76.
23. *Op. cit.*, p. 85.
24. *Op. cit.*, p. 91.

SCRIERI

An Inquiry into the Good, 1911

Thought and Experience, 1915

Intuition and Reflection in Self-consciousness, 1917

The Problem of Consciousness, 1920

Art and Morality, 1923

From the Actor to the Seer, 1927

The Self-consciousness of the Universal, 1930

The Self-determination of Nothingness, 1932

Tought and Experience. Continuation, 1937

Fundamental Problems of Philosophy (2 vol), 1933-1934

Philosophical Essays (3 vol), 1933-1945

The Logic of the Place of Nothingness and the Religons World-view, 1945

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Hui-neng, Dogen, Bankei, Hakuin, Suzuki.

BIBLIOGRAFIE

(1) Operele lui Nishida

Art and Morality, trad. D.A. Dilworth și V.H. Viglielmo, Honolulu, University of Hawaii Press, 1973.

Fundamental Problems of Philosophy: the World of Action and the Dialectical World, trad. D.A. Dilworth, Tokyo, Sophia University, 1970.

Intelligibility and the Philosophy of Nothingness, trad. R. Schinzinger, Westport, CT, Greenwood Press, 1973 (trei dintre eseurile lui Nishida, din perioade diferite ale evoluției sale).

Intuition and Reflection in Self-consciousness, trad. V.H. Viglielmo, împreună cu Y. Takeuchi și J.S. O'Leary, Albany, State University of New York Press, 1987.

Last Writings: Nothingness and the Religious World-view, trad., D.A. Dilworth, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

A Study of Good, trad. V.H. Viglielmo, Tokyo, Government Printing Bureau, 1960.

An Inquiry into the Good, trad. M. Abe și C. Ives, New Haven, CT și Londra, Yale University Press, 1990.

(2) Despre Nishida

Abe, M., „*Nishida's philosophy of «place»*". *International Philosophical Quarterly*, vol. 28, nr. 4, 1988, pp. 355-371.

Carter, R.E., *The Nothingness beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro*, New York, Paragon House, 1989.

Dilworth D.A., „*The initial formulation of «pure experience» în Nishida Kitaro și William James*". *Monumentala Nipponica*, vol. 24, nr. 1-2, 1069, pp. 93-111.

Viglielmo, V.H., „*Nishida Kitaro – the early years*" în D. Shively (ed), *Tradition and Modernism in Japanesse Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 507-562.

SUZUKI DAISETZ TEITARO
(1870-1966)

În Occident cuvântul „Zen" a intrat în vorbirea curentă, fiind cunoscut ca modalitate de viață în mai multe centre din Europa și America. Înainte de începutul acestui secol, atât conceptele, cât și practicile sale erau efectiv necunoscute în afara Orientului Îndepărtat, iar schimbarea acestei stări de fapt se datorează răspândirii considerabile a operei unui singur om, dr. D.T. Suzuki, un învățat de mare distincție, din școala Zen Rinzai. Prin intermediul operei lui Suzuki, în mod deosebit a celor trei volume de „*Eseuri asupra budismului Zen*" publicate în anii 1920-1930, lumea occidentală a a avut un prim contact cu filozofia Zen. Suzuki a întărit această realizare prin intermediul numeroaselor sale lucrări ulterioare, numărând aproximativ treizeci de cărți în limba engleză și peste nouăzeci de cărți în limba japoneză (multe dintre ele încă netraduse), alături de numeroase articole în reviste. El și-a însoțit „Eseurile" de o serie de lucrări introductive, traduceri ale celor mai importante *sutre* din limba sanscrită, lucrări ce compară elemente din sistemul de gândire occidental și oriental, iar spre sfârșitul vieții, s-a ocupat de studierea detaliată a sectei Shin aparținând Budismului Țării Pure. Lucrările sale în limba engleză își datorează succesul nu numai erudiției și autorității lor, ci și calității ridicate a stilului lor literar.

Suzuki este unul dintre scriitorii de limbă engleză non-nativi precum Conrad sau Santayana, a căror stăpânire a limbii i-a făcut să se rușineze pe numeroși utilizatori autohtoni. Stilul lucrărilor în limba engleză ale lui Suzuki face subiectul tratat foarte accesibil. Mulți au urmat drumul deschis de Suzuki, literatura occidentală asupra curentului Zen proliferând în perioada sa, dar el va fi întotdeauna considerat ca fiind inițiatorul acestui proces, locul său în istoria gândirii secolului al XX-lea fiind bine stabilit.

D.T. Suzuki s-a născut în 1870 în Kanazawa, în prefectura japoneză Ishikawa, fiind cel mai mic dintr-o familie cu cinci copii. Deși profesia familiei sale era medicina, părinții săi erau profund preocupați de budism, el crescând într-o ambianță pătrunsă de Zen și într-o oarecare măsură dedicată practicilor Shin ale Țării Pure. El a urmat cursurile universității din Tokyo începând din anul 1890, dar și-a petrecut majoritatea timpului studiind Zen la Engakuji (Kamakura) cu maeștrii Imagita Kosen și Shaku Soen.

În timpul acestei perioade, a fost invitat de savantul american specialist în budism, dr. Paul Carus, pentru a-l asista la editarea și traducerea lucrărilor budiste destinate Occidentului (Carus avea legături strânse cu Editura Open Court din Chicago). Unul dintre efectele invitației l-a constituit hotărârea lui Suzuki de a-și aduna toate forțele pentru a încerca iluminarea cu ajutorul tehnicii Zen, pe care avea s-o descrie atât de strălucit mai târziu. Într-unul dintre puținele sale texte autobiografice, Suzuki descrie starea sa mentală imediat după iluminare:

> „Îmi amintesc ca și cum m-aș întoarce acum de la mânăstire spre locuința mea din templul Kigen'in, privind copacii în lumina lunii. Ei păreau transparenți și eu eram de asemenea transparent."[1]

De aceea, când Suzuki a ajuns să scrie despre Zen, el a făcut-o bazându-se nu numai pe o simplă învățătură, ci pe o profundă experiență personală.

Suzuki a plecat în America în 1897 și a rămas timp de unsprezece ani peste graniță lucrând zece ani ca redactor la Editura Open Court, determinat de sărăcie (așa cum el însuși a spus). Această perioadă nu numai că a sedimentat bazele învățăturii sale – un număr de traduceri datează din acești ani – dar i-a permis totodată îmbunătățirea cunoștințelor, deja considerabile, de limbă engleză. El a părăsit America în anul 1908 și și-a petrecut aproape un an plimbându-se prin Europa (și traducând în limba japoneză lucrarea lui Swedenbog, *Raiul și Iadul*). Când s-a întors în Japonia, în aprilie 1909 el a hotărât asupra a ceea ce aveau să fie lucrarea și misiunea vieții sale: să facă Vestul conștient de realizările spirituale ale Zenului. Având posibilitatea unică de a înțelege realizările Estului și Vestului, Suzuki credea că fiecare are la fel de mult de oferit celuilalt. În variate domenii predominant intelectuale și, în special, în cel tehnologic, Vestul era considerat, după părerea lui Suzuki, a nu fi reușit să pătrundă, altfel decât superficial, în anumite domenii de dezvoltare spirituală intens cultivate în Est, aceasta determinându-l să încerce să să le explice și să le răspândească:

> „Tehnologia și știința sunt superbe, dar ele tind să creeze o atitudine de indiferență față de valorile individuale. Se vorbește mult despre individualitate în Vest dar aceasta în termeni legali sau politici. În termenii religiei sau ai credinței, cu toate acestea, preocupările printre occidentali referitoare la individualități sunt extrem de rare. Mai mult decât atât, o dată cu industrializarea sau cu mecanizarea, omul începe să fie folosit ca obiect și aceasta are ca rezultat distrugerea creativității umane nețărmurite. De aceea, în scopul accentuării importanței adevăratei individualități și a creativității umane, consider necesar să scriu fără încetare despre Zen."[2]

Și aceasta este exact ceea ce a făcut. Întors în Japonia, a predat limba engleză timp de doisprezece ani (1909-1921), în această perioadă el continuând să scrie, să traducă și să publice fără odihnă. A obținut primul său post academic în anul 1921, când, la vârsta de cincizeci și unu de ani, a fost numit profesor de filozofie budistă la Universitatea Otani. Tot în 1921 a întemeiat influentul ziar „*The Eastern Buddhism*" pe care l-a editat

împreună cu soția sa, Beatrice Lane Suzuki. După aceea, lunga sa viață a fost o succesiune de învățături filozofice de nezdruncinat, implicând multe vizite în afara țării și având ca rezultat recunoașterea sa mondială ca autoritate în Zen și în budism, în general. Acest mod de viață a fost tulburat doar de cel de-al doilea război mondial. El considera războiul din Pacific drept un conflict ridicol pentru poporul său, care îl inițiase, petrecându-și acești ani în locuința sa din Kamakura, scriind. Suzuki nu era adeptul militarismului, indiferent de originea acestuia.

Circuitul de editări, apariții publice și întâlniri s-a reluat după război. Ca și mulți alții, l-a întâlnit și impresionat pe Carl Gustav Jung în 1953: acesta a scris prefețe și comentarii la textele orientale, inclusiv la câteva ale lui Suzuki. Suzuki a scris până la sfârșitul vieții. A murit, în vârstă de nouăzeci și cinci de ani la Tokyo, în iulie 1966, extrem de onorat de către comunitățile academice și religioase din întreaga lume. Principala realizare a sa a fost familiarizarea Vestului cu scopurile și metodele școlii Rinzai de Zen, desprinse din sistemul codificat al lui Hakuin. Ca și în toate tipurile de Zen, scopul final îl constituie iluminarea, iar experiența iluminării este numită în japoneză *satori* (C: wu). Metoda susține că cel mai sigur mijloc de a atinge „satori" este disciplina mentală a meditației *koan*: cu toate că Suzuki se referă ocazional la *zazen* (principala practică în Zenul lui Dogen), aceasta este în mod evident mult mai puțin importantă pentru el decât exercițiul *koan*. Într-adevăr, uneori el scrie despre zazen ca și cum ar prezenta pericolul de a conduce pur și simplu la liniște sau calm mental, aceasta fiind în multe sensuri antiteza Zenului.

Suzuki acceptă ca proprie credință metafizică fundamentală teza conform căreia ființa în sine, sau realitatea, este non-duală: ea este o unitate nediferențiată. De aici rezultă că toate divizările impuse experienței de intelect sunt false, până la cele mai fundamentale categorii metafizice ale spațiului, timpului și identității. Ființa în sine nu este nici temporală nici spațială și nu conține absolut nici o diviziune, nici măcar cea între eu și non-eu. Înțelegerea realității este posibilă și aceasta este *satori*. Acesta nu poate fi atins prin meditație, învățat din cărți sau cu un maestru (el nu este decât un îndrumător pe drumul realizării înțelegerii): *satori* este necomunicabil și nu poate fi decât experimentat.

Conform analizei lui Suzuki, *satori* are opt proprietăți importante:[3]

(1) *iraționalitate*: *satori* nu poate fi realizat prin rațional. El este mutilat inefabil și invariabil ori de câte ori se face o încercare de a-l explica prin cuvinte sau gesturi. Aceasta rezultă din aserțiunea metafizică conform căreia realitatea este non-duală și nu i se pot aplica atribute sau concepte de nici un fel. Conceptele sunt mijloacele prin care înregistrăm divizările din interiorul experienței și astfel, principial, nu se pot aplica reali-tății, care nu manifestă nici un fel de divizări. Deoarece rațiunea este paradigma intelectului conceptual, ea nu este de nici un folos ca mijloc spre atingerea *satori*, ci dimpotrivă, constituie un adevărat obstacol în acest sens.

(2) *calitatea noetică*: aceasta se referă la faptul că *satori* nu este vid sau gol, ci o experiență cu un conținut. Ea reprezintă

cunoașterea de cel mai complet și adecvat tip, dar este inefabilă. Această calitate noetică, susține Suzuki, diferențiază net *satori* de *dhyana* sau de meditație: pe cea din urmă el o consideră ca o condiție mentală în care mintea este total golită de gânduri și în întregime liniștită. Ea nu are un conținut pozitiv așa cum are *satori*.

(3) *autoritate*: satori nu poate fi respinsă de nici o logică. Ea este o experiență ce are loc în zona interioară cea mai profundă a conștiinței. Nimic din ceea ce privește această experiență nu este deschis întrebărilor: de aici absoluta sa finalitate.

(4) *afirmare*: se referă la ideea că tot ceea ce este autoritar, dar negativ, nu poate niciodată fi final, căci negarea nu are valoare pentru noi, neasigurând un loc de odihnă. *Satori* implică o atitudine afirmativă referitoare la tot ceea ce există.

(5) *simțul de dincolo*: realitatea este non-duală și de aici rezultă că, alături de alte separări, separarea între eu și non-eu este iluzorie. În *satori*, simțul normal al eului este distrus:

> „Sentimentul care rezultă este acela al unei eliberări complete sau al unei odihne complete – sentimentul că ai ajuns în sfârșit la destinație. În ceea ce privește psihologia conceptului *satori*, tot ceea ce putem preciza despre acesta este simțul de dincolo: să-l numim Dincolo, Absolutul sau Dumnezeu sau o persoană înseamnă să mergem mai departe decât experiența și să pătrundem în domeniul teologiei sau al metafizicii."[4]

(6) *tonul impersonal*: misticii creștini, atunci când își descriu experiența personală, utilizează deseori un vocabular ce indică aparent un aspect personal, chiar senzorial, al experienței lor ca de exemplu: căsătoria spirituală, focul dragostei, mireasa lui Hristos. În *satori* nu există nimic echivalent cu aceasta. El este total impersonal în ton.

(7) *sentimentul exaltării*: sentimentul general ce însoțește toate activitățile conștiinței noastre obișnuite; atunci când se gândește conceptual, este unul de restricție și dependență.

În *satori*, aceste cătușe, de multe ori atât de profunde în conștiința noastră încât pot trece neobservate, se rup și rezultă un sentiment de exaltare.

(8) *caracterul instantaneu*: *satori* apare brusc și este momentan. Dacă experiența nu este momentană, ea nu este *satori*.

Această ultimă trăsătură are o importanță deosebită și reprezintă o consecință strictă a metafizicii Zen. Dacă realitatea este o unitate individuală, trebuie să fie imuabilă; dacă ar fi modificabilă, ea ar putea fi descrisă în concepte și astfel nu ar fi non-duală. Deoarece nici un eveniment sau modificare nu pot fi asociate ființei în sine, realitatea nu există în timp: fără evenimente nu există timp și de aici realitatea este eternă. (Eternitatea este modul de a fi în care nu se aplică atribute temporale). Deoarece reprezintă înțelegerea directă a realității, *satori* nu poate fi un eveniment în timp. Ea este, așa cum misticii au fost obligați să afirme într-un limbaj destinat utilizării în contextul existenței temporale, un moment în afara timpului. Adepții Zen spun că: *satori* are loc atunci când conștiința realizează starea de „gând unic" (J: ichinen). *Ichinen* este punctul absolut fără durată.

Astfel Suzuki, scrie: „*Satori* se obține atunci când eternitatea retează timpul sau domină asupra timpului sau, ceea ce este de fapt același lucru, când timpul se înalță spre eternitate“.[5] Cei ce realizează *satori* sunt eliberați de tirania obișnuitei conștientizări a timpului în care implorăm mutabilitatea implacabilă eternă.

În final rezultă că *satori* nu este o intuiție, căci intuiția este un eveniment mental într-o conștiință operând la nivele conceptuale obișnuite. Nu există o distincție eu/non-eu în ființa în sine și nici între mental și non-mental. De aceea *satori* nu poate fi evenimentul mental al unui individ. În schimb, „când realitatea se percepe pe ea însăși așa cum este în sine, acesta este *satori*“.[6] *Satori* este realitatea, ca să spunem așa, conștientă de ea însăși.

Atingerea lui *satori* reprezintă scopul Zen Rinzai, iar metoda dezvoltată pentru aceasta este exercițiul *Koan*. Principala piedică pentru *satori* este funcționarea convențională a minții angajate în gândirea conceptuală, gândirea discriminatorie, iar *Koan* este folosit pentru a opri acest tip de gândire. Exercițiul *Koan* obligă la dizolvarea activității noastre mentale mundane, sfărâmându-i bazele și permițând înflorirea adevăratei noastre existențe, „chipul originar“ sau natura de Buddha. Un *Koan* este un puzzle ce nu poate fi rezolvat de gândirea conceptuală: cu cât depui mai mult efort în vederea rezolvării, cu atât mai impenetrabilă devine ea. Cel mai bine cunoscut este probabil cel numit „o singură mână“, atribuită lui Hakuin:

> „Cu toții cunoaștem sunetul a două mâini care aplaudă. Care este sunetul uneia dintre ele?“[7]

Atâta timp cât această problemă este abordată prin intermediul tiparelor gândirii conceptuale și ale logicii convenționale, ea este insolubilă, un perete alb în fața minții. Ea poate fi rezolvată numai de către cei care au atins *satori*: din perspectiva percepției nonduale, ea este ușor de trecut ca și restul de o mie șapte sute de *Koan* pe care se spune că trebuie să le rezolve cineva înainte de a avea pretenția că este un maestru Zen sau un *roshi*. Pentru a rezolva *Koan*-ul nu trebuie să înțelegi ceva: mai curând trebuie să experimentezi prezența realității (unitatea indivizibilă) atât într-o mână, cât și în amândouă.

Exercițiul *Koan* a fost adoptat de către practicanții Zen în secolele al X-lea și al XI-lea d.Hr. în special pentru a împiedica căderea Zenului într-una din cele două stări degenerate, subiect de ample dezbateri logice, pe de o parte, sau de simplă tăcere, pe de altă parte. Maeștrii au hotărât că era necesar să se folosească percepția câștigată din cunoașterea non-duală ca mijloc de a ajuta aspiranții pentru a atinge *satori*. Maestrul apreciază starea de pregătire a aspirantului și stabilește un *Koan* de un grad corespunzător de dificultate. Aspirantul este instruit să-și folosească toate puterile pentru a reuși să îl rezolve. Impenetrabilitatea *Koan*-ului față de analiza rațională aduce mintea în starea cea mai ridicată de tensiune, lăsându-i doar două opțiuni: „fie să clacheze și posibil să înnebunească, fie să treacă dincolo de limite și să deschidă o viziune în întregime nouă, care este *satori*“.[8] Prin intermediul ședințelor de întrebări și răspunsuri, sau *mondo*, maestrul Zen poate estima cât de mult a progresat aspirantul de-a lungul

acestui drum și poate stabili momentul când *satori* este iminent. La acest punct, maestrul va folosi orice mijloc pe care-l consideră necesar pentru a provoca *satori*, acesta putând fi un cuvânt, un gest sau, nu rareori, o lovitură; și astfel *satori* are loc.

Chiar dacă majoritatea învățăturilor lui Suzuki sunt dedicate lui Zen, lucrările sale nu s-au limitat la aceasta. A-l considera un simplu învățător Zen înseamnă a-i subestima realizările. Astfel, el a scris o carte în care compară misticismul maestrului Eckhart cu cel japonez (Misticism, Creștinism și Budism, 1957). În afara Zenului, subiectul care l-a preocupat foarte mult a fost budismul Țării Pure, în mod deosebit în versiunea sa *Shin*. (Țara Pură este cea mai populară formă de budism din Japonia, având mai mulți adepți decât Zen).

Despre acesta a scris din ce în ce mai mult o dată cu trecerea anilor. Scopul adepților Țării Pure îl constituie renașterea pe Pământul Pur a lui Buddha Amitabha (un alt mod de a descrie iluminarea), iar principalul mijloc care a fost dezvoltat pentru a asigura aceasta este *mantra* sau incantația numelui lui Buddha, numit *Nembutsu*, *Namu Amida Butsu* în limba japoneză (C: o-mi-to-fo; „Plecăciune lui Amida Buddha").[9] Această practică este mult mai complexă decât pare la prima vedere, având anumite analogii cu exercițiul *Koan*, în sensul suprimării gândirii conceptuale și a atingerii iluminării. Când, spre sfârșitul vieții, Suzuki a scris o carte încercând să reliefeze esența conștiinței religioase a japonezilor, s-a concentrat în principal pe Shin (cu toate că Zen, desigur, a fost departe de a fi ignorat).

„Experiența Shinshu nu este altceva decât experiența spiritualității japoneze. Faptul că a înflorit în interiorul contextului budist – a fost o problemă de șansă istorică – nu pune în discuție deloc calitatea esențială a sectei Shin de a fi identificată cu spiritualitatea japoneză."[10]

Gândirea lui Suzuki este deschisă obiecțiilor inerente în non-dualism: în principal cum să dai o explicație faptului că o unitate eternă, perfectă, trebuie să se manifeste ca un univers temporal, mutabil și divizibil și de ce acest univers trebuie să implice atât de multă suferință și rău? Din nou, unele din propriile sale formulări sunt deschise întrebărilor, de exemplu dacă asertiunea că *satori* are un conținut noetic este în concordanță cu teza conform căreia nu se aplică realității nici o articulare conceptuală. Astfel de dificultăți nu trebuie să ne conducă la subestimarea nivelului realizării lui Suzuki. În baza întregii sale opere se află o credință optimistă și îmbucurătoare: culturile diferite pot fi făcute să se înțeleagă una pe alta. Se pot construi punți, oamenii nefiind condamnați să trăiască în boxe lipsite de ferestre la care încearcă să-i condamne forțat teoriile relativiste ale culturii. Suzuki a încercat să construiască o astfel de punte și a reușit.

NOTE

Referirile la opera lui D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, Londra, Luzac, seriile I, II și III, 1927/1933/1934 se notează cu EZB; referirile la *An Introduction to Zen Buddhism*, Londra, Rider, 1983, se notează cu IZB; cele la *Living by Zen*, Londra, Rider, 1982, cu LBZ.

1. *Early Memories*, în M. Abe, (ed.), *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered*, New York și Tokyo, Wearherhill, 1986, p. 11.

2. *An Autobiographical Account* în Abe, *op. cit.*, p. 25.
3. Cf. EZB, prima serie, pp. 213-250; seria a II-a, p. 16 și urm.; LBZ, cap. III; IZB, cap. VIII și în numeroase alte locuri.
4. EZB, seria a II-a, pp. 18-19.
5. LBZ, p. 53, cf. doctrinei Tendai a lui Nichiren *ichinen sanzen*.
6. *Op. cit.*, p. 50.
7. Cf. eseului asupra lui Hakuin cuprins în lucrarea de față, pp. 236-243.
8. LBZ, p. 165.
9. Despre *mantre*, în *Introducere în filozofia tibetană* din prezenta lucrare și vezi de asemenea eseul despre Nichiren pp. 218-227
10. D.T. Suzuki, *Japanese spirituality* (*Nihon-teki reisei*, 1944), trad. N. Waddell, Societatea Japoneză pentru Promovarea Științei, 1972, pp. 20-21.

SCRIERI

(Exclusiv lucrările în limba engleză ale lui Suzuki)

Essays in Zen Buddhism, seria I, 1927; seria a II-a, 1933; seria a II-a, 1934

Introduction to Zen Buddhism, 1949

The Zen Doctrine of No-mind, 1949

Living by Zen, 1950

Mysticism, Christian and Buddhism, 1957

ÎN PAGINILE ACESTEI LUCRĂRI VĂ RECOMANDĂM SĂ CONSULTAȚI

Buddha, Dogen, Bankei, Hakuin, Nishida.

BIBLIOGRAFIE

Abe, M., (ed.) *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered*, New York și Tokyo, Weatherhill, 1986.

Suzuki, D.T., *Essays in Zen Buddhism*, Londra, Luzac, seria I 1927; seria a II-a 1933; seria a III-a 1934.

Suzuki, D.T., *The Field of Zen*, New York, Harper & Row, 1970, (prima ediție Londra, Societatea Budistă, 1969).

Suzuki, D.T., *An Introduction to Zen Buddhism*, Londra, Rider, 1983 (prima ediție, 1949, revizuită în 1969).

Suzuki, D.T., *Japanese Spirituality*, trad. N. Waddell, Societatea Japoneză pentru Promovarea Științei, 1972, prima dată publicată ca *Nihon-teki reisei*, Tokyo, Daitoshuppansha, 1944.

Suzuki, D.T., *Living by Zen*, Londra, Rider, 1982, (prima ediție 1950)

Suzuki, D.T., *Mysticism, Christian and Buddhism*, Londra, Allen & Unwin, 1988 (prima ediție 1957).

Suzuki, D.T., *The Training of Zen Buddhism Monk*, Berkeley, Wingbow Press, 1974 (prima ediție Kyoto, Eastern Buddhist Society, 1934).

Suzuki, D.T., *The Zen Doctrine of No-mind*, Londra, Rider, 1991 (prima ediție 1949, ed. a II-a 1969).

GLOSAR

ACARYA (S): termen ce desemnează un învățător budist sau hindus sau un mentor spiritual.

ADVAITA (S): „non-dual". Doctrină a școlii Vedanta a gândirii hinduse care afirmă fundamentala non-dualitate a realității și faptul că orice ego individual, *atman*, este finalmente identic cu Eul (*Atman*) lui Brahman.

AHIMSA (S): literal: non-violență, din S: himsa, violență. În gândirea lui Gandhi, iubirea tuturor ființelor și lucrurilor.

AHURA: în zoroastrism, un „domn" sau zeu.

AKASA (S): spațiu sau eter.

ALLAH (A): Ființa Supremă, Dumnezeu, venerată de musulmani. Credința islamică nu permite imagini ale lui Allah.

ANANDA (S): extaz. Împreună cu *sat* și *chit*, *ananda* este atribuită lui Brahman, principiul divin hindus.

ANSAR (S): „persoană care dă ajutor". Cuvânt folosit pentru a-i desemna pe adepții lui Mahomed care l-au sprijinit la Medina.

ARHAT (S): „cel merituos". Omul care a reușit să-și câștige eliberarea personală. În budismul Hinayana, acesta este cel mai înalt stadiu de realizare și contrastează cu idealul Mahayana *bodhisattva*, persoană care a atins starea de Buddha dar, de asemenea, luptă altruist pentru mântuirea celorlalți.

ATMAN (S): în filozofia hindusă, sufletul sau sinele, individual sau al lui Brahman.

AVESTA: scriptura zoroastriană.

AVIDYA (S; P: AVIJJA): literal, „necunoaștere"; deseori tradusă în învățătura Vedică hindusă prin „ignoranță". În budism *avidya* se referă de obicei la starea de orbire spirituală în care se află o persoană care ignoră adevărata natură a realității; c.f. *vidya*.

• BARDO (T; S: ANTARABHAVA): literal, „între două": nume dat oricărei stări intermediare de existență, în special stării de disociere a sufletului de timp între două reîncarnări.

BHAGAVAD GITA (S): „Imnul Domnului", cea mai cunoscută scriptură hindusă; se crede că a fost scrisă între secolele al patrulea și al treilea î.Hr. Este un tratat despre evoluția spirituală în tradiția Karma Yoga, Adevărata Cale de Acțiune.

BHAKTI (S): dragostea intensă a umanității față de Dumnezeu și sentimentul de lăsare în voia Domnului ce izvorăște din cunoașterea deplină a Acestuia. Școala budistă Bhakte include școlile japoneze Shingon și Shin.

BHIKSHU (S; P: BHIKKHU): un călugăr budist cerșetor care face parte din școala Theravada.

BODHI (S): condiția spirituală a iluminării budiste, determinată de înțelepciune (*prajna*) și compasiune (*karuna*).

BODHICITTA (S): literal, „conștiință aspirând la iluminare"; i.e. dorința de a deveni iluminat; decizia de a urma calea lui Buddha.

BODHISATTVA (S; P: BODHIDSATTA): persoană ce se dedică atingerii stării de iluminare atât pentru binele celorlalți, cât și pentru sine și care își amână ascensiunea către *nirvana* spre a-i sprijini în căutarea lor pe ceilalți. Termenul este folosit cu precădere în budismul Mahayana, în a cărui învățătură oricine aspiră la starea de Buddha este un *bodhidsattva*; cf. *arhat*.

BRAHMA SUTRA (S): colecție de aforisme despre Brahman, realitatea esențială și puterea divină, probabil concepută de Badarayana; text important în filozofia Vedică.

BRAHMAN (S): în hinduism, termen ce desemnează realitatea esențială și puterea divină.

BRAHMIN (S): membru al castei preoților la hinduși. [Notă: acest cuvânt este transcris uneori „Brahman", dar pentru a-l deosebi de Brahman cu sensul de „puterea divină" (vezi definiția precedentă) s-a adaptat scrierea cu „i"].

CADIU: judecător musulman.

CH'AN (C; J: ZEN; S: DHYANA; P: JHANA): meditație, înțelegerea adevărului și a realității. Numele unei influente școli din budismul chinez.

CH'I (C): termen confucianist ce desemnează forța vieții sau „energia materiei", cauza activă a tuturor entităților materiale.

CHIN (C): înțelepciune.

CH'ING (C): emoție, sentiment.

CHIT (S): cuvânt hindus pentru „conștiință" sau „cuget"; unul dintre cele trei atribute ale lui Brahman, celelalte fiind *ananda* (extaz) și *sat* (existență).

CORAN: Cartea Sfântă a Islamului, cuvintele care i-au fost împărtășite lui Mahomed de Arhanghelul Gabriel.

DARSANA (S): filozofie. Literal, cuvântul înseamnă „privire" sau „viziune". În filozofia indiană fiecare școală de gândire este o *darsana*, o înțelegere a naturii lucrurilor, cât și o expunere motivată și critică a unui set de idei.

DARVA: în Zoroastrism, spirit al răului.

DHARMA (S; P: DHAMMA): cuvânt cu un număr de sensuri importante. Forma sanscrită derivă din rădăcina ariană „dhr" = a susține sau a sprijini. În funcție de context poate însemna credință, lege, virtute, dreptate morală, standard, normă, entitate, ordine cosmică sau existențele din natură. În budism se referă deseori la învățătura lui Buddha; în hinduism, corectitudine, model de viață corect, virtute sau lege.

DHYANA (S; P: JHANA; C: CH'AN; J: ZEN): termen generic pentru meditație; diferitele tipuri de meditație numite și clasificate în funcție de tradiția corespunzătoare.

DUALISM: teorie metafizică ce postulează faptul că realitatea este fundamental constituită din două substanțe distincte.

DUHKHA (S; P: DUKKHA): durere, nefericire, starea de ne-iluminare; concept central în hinduism.

DVAITA (S): dualismul vedic hindus. Susține distincția dintre Brahman și lume și cea dintre ego-urile individuale și universul fizic.

GATHA: un cântec sau imn. În zoroastrism, *gatha* sunt imnurile din *Yasva*, liturghia, și sunt singurele surse directe ale doctrinei lui Zoroastru. Comentatorii au atras atenția asupra similarității dintre gatha și imnurile scripturii Vedice; mai mult, a afinităților existenței între ideile expuse de acestea și concepte ale neoplatonismului.

GURU (S; T: BLAMA): om sfânt, învățător, figură proeminentă în formele tantrice de hinduism și budism și cea mai importantă persoană din viața unui aspirant tantric care îi datorează unui *guru* supunere absolută.

HADITH (A): colecție de tradiții ce derivă din relatările despre viața lui Mahomed în care se enunță obiceiurile și practicile Islamului.

HIJRAH (A): Hegira. Fuga lui Mahomed de la Mecca la Medina în anul 622 d.Hr. marchează începutul calendarului mahomedan, al cărui an se calculează în funcție de mișcarea de revoluție a Lunii în jurul Pământului, rezultând o durată cu unsprezece zile mai scurtă decât a anului solar ce formează baza calendarului creștin.

HINAYANA (S): „Modalitatea Minoră", termen folosit de budiștii Mahayana pentru a desemna credințele budismului Theravada.

HUA-YEN (C; J: KEGON; S: AVATAMSAKA): lit. „ghirlandă de flori", școală a budismului chinez influentă și în Japonia. Fondată de către To-shun (557-640 d.Hr.) și Chih-yen (602-668 d.Hr.).

HUN-P'O (C): sufletul.

ISLAM: doctrina și comunitatea religioasă fondată de profetul Mahomed. Cuvântul derivă din arabul „slm" (A) – „a fi în pace ca întreg". „Islam" înseamnă „a te supune legii lui Dumnezeu și astfel a fi un tot unitar". Musulmanii sunt „persoane ce se supun".

JEN (C): capacitatea de iubire și bunăvoință, concept fundamental în confucianism.

JIVA sau JIVATMAN (S): egoul de suprafață sau eul fenomenologic, în opoziție cu *atman* din gândirea hindusă.

JIVANMUKTA (S): în gândirea ortodoxă indiană, cel ce este liber în timpul vieții, cel care a atins *moksa*.

JU (C): cei literați, casta învățătorilor din care făcea parte Confucius.

KALPA (S): o perioadă imensă de timp, ceva asemănător unui eon.

KARMA (S): lege și forță cosmică asociată acțiunilor și care garantează că „vom culege ceea ce am semănat". În hinduism se crede că aceasta determină tot ceea ce are loc în univers și nu poate fi separată de credința reîncarnării. O încarnare viitoare este determinată de *karma* prin referiri la cea prezentă dar nu prin transmigrația sufletului, ci prin cea a caracterului.

KHUDI (A): sine; concept ce are o semnificație specială în filozofia lui Muhammad Iqbal (1877-1938).

KOAN (J; C: KUNG-AN): tip aparte de problemă, întrebare sau ghicitoare folosit în Zen, în mod special, dar nu exclusiv, de către școala Rinzai. Se exprimă într-o frază scurtă și nu are un răspuns (soluție) rațional. *Koan*-ul: „Care este sunetul unei singure mâini ce aplaudă?" nu are răspuns logic atâta timp cât gândirea conceptuală se concentrează asupra lui. Scopul *Koan*-urilor este bagatelizarea rațiunii, permițând astfel aprehensiunea directă a realității.

LI (C): în confucianismul timpuriu, *li* sunt ritualurile formale ale bunei purtări. În confucianismul târziu, *Li* este Principiul ce guvernează toate lucrurile.

LILA (S): joc sau sport; termen folosit de școala Vedanta a filozofiei hinduse pentru a descrie activitatea Sufletului Lumii de creare a Universului.

MADHYAMIKA (S): Calea de Mijloc; școală a budismului Mahayana care susține existența unei căi de mijloc între perechile de contrarii. Termen folosit cu referire la filozofia lui Nagarjuna.

MAHAMUDRA (S; T: PHYAG-CHEN): „mare simbol": (1) sistem yoga asociat în special școlii budiste tibetane a Transmiterii Șoptite (*b Ka'brygud pa*); (2) un stagiu în yoga mahasandi.

MAHASANDI (S; T: RDZOGS CHEN): „marea perfecțiune": sistem yoga asociat în special școlii budiste tibetane *r Nying ma pa* (Cei Bătrâni).

MAHAYANA (S): „Modalitatea Majoră" a tradiției budiste; o formă modificată și evoluată de budism; se deosebește de budismul Theravada (Hinayana sau „Modalitate Minoră") care prezervă doctrinele originale ale lui Buddha.

MANDALA (S): reprezentare vizuală a universului, de obicei de formă circulară, folosită ca mijloc ajutător în meditație, în special, dar nu exclusiv, în tantrism.

MANTRA (S): cuvânt folosit pe larg pentru a denumi un psalm sacru, repetitiv, căruia i se atribuie o eficacitate specială în rugăciuni sau meditații. Folosit în special în formele tantrice de yoga pentru a ușura vizualitatea divinităților.

MAYA (S): de obicei tradusă corect prin „iluzie". *Maya* poate fi concepută cel mai bine în conjuncție cu *avidya*. În starea de *avidya*, obiectul gândirii și percepției este *maya*, cu alte cuvinte în starea de orbire spirituală care este *avidya*, lumea obișnuită este luată drept realitate absolută.

MIDDLE WAY: vezi Madhyamika.

MING (C): Soartă, Destin, Sentința divină.

MOKSA (S): în hinduism, „eliberare"; condiția spirituală ce constituie ținta strădaniei religioase; o stare a eliberării de dorință, rezultatul percepției adevăratei naturi a realității.

MONDO (J): în Zen, o tehnică de întrebări și răspunsuri folosită de maestrul Zen într-un interviu Sanzen, concepută pentru a dezobișnui discipolul de practica gândirii conceptuale.

MONISM: conceptul despre realitate privită ca o singură entitate.

MONOTEISM: credința într-un unic Dumnezeu, așa cum ne învață iudaismul, islamismul și creștinismul.

MUHAJIRUN (A): cei „credincioși" care au plecat împreună cu Mahomed din Mecca la Medina.

MUSULMAN: „persoană care se supune"; din rădăcina „slam". (A) înseamnă „a fi în pace ca întreg". „Islam" are aceeași rădăcină și înseamnă „a se supune legii lui Dumnezeu și astfel a fi un întreg". Musulmanii cred că islamismul este religia Dumnezeului etern.

NAMA-RUPA (S): nume și formă: cadrul conceptual obișnuit al experienței umane. A-l considera realitate absolută înseamnă a fi în starea de *avidya*.

NEMBUTSU (J): frază repetată sau mantra centrală în practicile budismului Țării Pure: în japoneză, *Namu Amida butsu* (Închinăciune lui Amida Buddha).

NIRVANA (S; P: NIBBANA): explozia sau extincția eului individual.

NOESIS (GR.): termen platonic ce desemnează cel mai înalt stadiu de cunoaștere; comprehensiunea directă, intuitivă, a universaliilor nepângărite de experiența simțurilor.

NOMINALISM: concepție potrivit căreia termeni ca pom, cățel, casă etc. nu sunt denumiri ale entităților reale, ci cuvinte ce se aplică unor grupuri de lucruri similare.

PALI: „limbajul scrierii", Magadhi, folosit, prin secolul I d.Hr., la grafierea scripturilor budismului Theravada. „The Pali Text Society" a fost fondată în 1881 de către T.W. Rhys Davies și a publicat mare parte din canonul Pali în alfabetul latin.

PARSI: cuvânt ce derivă din vechiul termen pentru Persia (pars). *Parsi* este numele unui descendent al zoroastrienilor care au plecat în secolele al șaptelea și al optulea d.Hr. din Persia, refugiindu-se în India.

PRAJNA (S): înțelepciunea absolută care în budismul Mahayana desemnează starea de identificare totală cu esența lui Buddha.

PRAJNAPARAMITA (S): perfecțiunea înțelepciunii.

PRAKTRI (S): natură; în hinduism: materia primordială și eternă a universului.

PRAMANA (S): în gândirea indiană, o sursă sau un standard de cunoaștere.

RAMADAN (A): o noua lună a calendarului islamic, în timpul căreia se mănâncă și se bea numai după apusul soarelui. Conform credinței, în această perioadă cuvintele Coranului au fost împărtășite oamenilor.

RIG-VEDA: „învățătura versetului" sau „învățătura cuvântului"; cea mai veche scriptură hindusă.

RINZAI ZEN (J; C: LIN-CHI): școală Zen principală, fondată în China de către Lin-Chi (sec. al IX-lea d.Hr.) și restaurată în Japonia de Hakuin. Rinzai Zen pune accentul pe folosirea *koan*-urilor.

SAMADHI (S): o formă avansată de *dhyana*, sau meditație profundă, uneori înțeleasă drept contemplare, alteori ca autoîmplinire. Sensul exact variază în funcție de tradiție și context, dar ceea ce este comun este credința că *samadhi* este fie țelul final al progresului spiritual, fie ceva foarte apropiat de acesta.

SAMSARA (S; P: SANGARA sau uneori SANGSARA): în budism și hinduism, ciclul renașterilor, „roata vieții", parcursă de către individ în conformitate cu *karma*.

SANSCRITĂ: limba arienilor în India antică și a primelor scripturi brahmane.

SANZEN (J): în Zen, interviu între un aspirant și un maestru Zen, sau *rashi*, în scopul aprecierii progresului primului.

SAT (S): numele hindus al ființei sau existenței, unul din cele trei atribute ale lui Brahman, celelalte fiind *chit* (conștiință) și ananda (extaz).

SATORI (J; C: WU): termen Zen ce desemnează trăirea înțelegerii naturii realității; uneori tradus prin „deșteptare".

SATYA (S): adevăr; în gândirea lui Gandhi, numele adevăratei realități.

SATYA GRAHA (S): strategia politică a rezistenței non-violente.

SHINGON (J): literal „lumea reală": școala budistă esoterică japoneză fondată de Kukai (774-835 d.Hr., numit și Kobo Daishi).

SIDDHA (S): cineva care a atins perfecțiunea în yoga, în special în contextul tantrismului.

SIDDHI (S): parcurgerea prin metode yoga a căii către iluminare, cuprinzând iluminarea.

SKANDHA (S; P: KHANDHA): Primele cinci grupe de elemente (dharma) folosite în budismul timpuriu pentru a clasifica existențele; ele sunt: *rupa* (materie), *vedana* (sentiment), *samja* (concepții mentale), *samskara* (forțe, dorințe, țeluri) și *vinjana* (conștiența pură sau senzația).

SMRTI (S): cunoașterea bazată pe memorie, tradiție, inferență sau o combinație a acestora. A se deosebi de *sruti*.

SOTO ZEN (J; C: TSAO-TUNG): influenta sectă Zen a cărei doctrină, ce afirmă importanța practicii *zazen* ca mijloc pe calea iluminării, a fost introdusă în Japonia de către Dogen (1200-1253 d.Hr.).

SRUTI (S): cunoașterea sacră, intuiția interioară proprie independentă de concepte. A se deosebi de *smrti*.

SUFIST: mistic musulman. „Sufi" înseamnă „lână aspră" și se referă la veșmântul de lână albă purtat de acești mistici.

SUNNA (A): „calea tradiției" urmată de musulmanii ortodocși. Termenul derivă din cuvântul arab ce înseamnă „obicei".

SUNNI (A): grupul ortodox majoritar în cadrul Islamului. Membrii săi respectă „sunna", tradițiile și practicile profetului Mahomed.

SUNYATA (S; J: MU; T: STONG-PA-NYID): „neant" sau Vid. În filozofia Căii de Mijloc a lui Nagarjuna, *sunyata* descrie adevărata condiție a tuturor lucrurilor; anume fără esență sau diferențieri. Prin această înțelegere chiar *samsara* și *nirvana* sunt considerate a fi în final nedeosebite.

SURA (A): nume dat fiecăreia din cele 114 secțiuni ale Coranului.

SUTRA (S; P: SUTTA): lucrare a unei ființe iluminate. Un comentariu al unei *sutra* se numește *sastra*. Într-un anume sens, „sutra" poate fi fiecare propoziție din întreaga lucrare. În budism, de obicei, *sutra* conține cuvinte atribuite lui Buddha. Literal înseamnă „funie".

SUTTAPITAKA (P): dialogurile cu Buddha, adunate în al doilea din cele trei „coșuri" ale canonului scriptural budist.

TANTRISM: numele dat formei esoterice de hinduism și în special budismului. Textele sacre „dezvăluite" sunt numite Tantre (mai degrabă decât sutre), iar școlile se folosesc intens de mantre și mandale. Budismul tantric este deseori denumit Vajrayana (S) sau Vehiculul de Diamant. Este discutabil dacă Vajrayana trebuie

considerată ca fiind o a treia formă majoră de budism, alături de Theravada și Mahayana, sau dacă este mai degrabă o ramură a celei din urmă.

TAO (C): Cale, principiu sau ordine cosmică. În confucianism, *tao* de obicei îndeamnă la un mod etic de viață. În taoism, *tao* desemnează primul Principiu Metafizic al universului.

TAT TVAM ASI (S): „El este tu". TAT se referă la Brahman și TVAM la sufletul sau sinele individual. Expresia apare în *Chandogya Upanisad* și este folosită în hinduism ca o mantră a cărei învățătură este că fiecare suflet individual, sau *atman*, este una cu *Atmanul* lui Brahman, puterea divină.

TE (C): forță spirituală sau virtute.

THERAVADA (S): „învățătura bătrânilor", numele celei mai conservatoare ramuri a budismului, uneori cunoscută ca Hinayana, „calea minoră".

T'IEN-T'AI (C; în J: TENDAI): lit. „platforma celestă": școală influentă a budismului chinez și japonez. De asemenea numită „școala lotusului" datorită locului central acordat Sutrei Lotusului. Principalul său sistematizator a fost Chih-kai (538-597 d.Hr.).

TRIPITAKA (S; în P: TIPITAKA): lit. trei coșuri: scripturile școlii budiste Theravada, împărțite în Vinayapitaka, Suttapitaka și Abhidhammapitaka.

ȚARA PURĂ (în J: JODO; în C: CHING-T'U): o importantă școală a gândirii budiste, fondată în secolul al patrulea d.Hr., care susține că după moarte credincioșii vor ajunge în Paradis sau, altfel spus, Țara Pură.

UPANIȘADE (S): partea finală a Vedelor, care sunt cele patru scripturi majore ale hinduismului.

VAJRAYANA (S): Vehiculul de diamant, vezi TANTRISM.

VEDA (S): „cunoaștere". Vedele sunt prima parte a scripturilor hinduse și sunt constituite din imnuri, ritualuri și scrieri religioase. Termenul este uneori folosit pentru a face referire la întregul canon sacru al scripturilor hinduse, care culminează cu Upanișadele.

VEDANTA (S): unul din cele șase sisteme filozofice majore care s-a dezvoltat aproximativ după anul 200 d.Hr. Cuvântul derivă din sanscrită, din veda (cunoaștere) și anta (final). Cel mai bine cunoscut exponent al său este Sankara (688-720 d.Hr.).

VIDYA (S): cunoaștere; deseori apare în textele hinduse în forma compusă *Brahmavidya*, cunoașterea lui Brahman, scopul final al strădaniei spirituale, antonim cu *avidya*.

VISESA (S): „particularitate", unitatea finală a existenței reale, un suflet sau atom particular.

VISISTADVAITA VEDANTA (S): școala hindusă de monism propusă de Ramanuja, care a menținut ideea că eurile individuale, de altfel părți ale trupului lui Brahman, nu sunt identice cu eul lui Brahman.

WU-WEI (C): non-acțiune, în sensul abținerii de la a manevra o situație sau set de circumstanțe, simultan cu trăirea în concordanță cu legile naturale. În budism se referă la faptele comise fără conștiință de sine și care, de aceea, nu au implicații asupra karmei celui care le face.

YANA (S): vehicul, cale: o metodă practică de obținere a iluminării.

YASNA: sacrificiu; denumirea liturghiei zoroastriene recitată de preoți în timpul ceremoniilor de sacrificiu. Yasna are 72 de capitole.

YI (C): conduită corectă, corectitudine.

YIN-YANG (C): teoria interacțiunii pasivului (yin) și activului (yang) principii universale înțelese ca fiind cauza tuturor lucrurilor.

YOGA (S): literar, un mijloc de atingere a unității dintre individual și divin. Yoga înseamnă orice set de practici destinate a înfăptui această uniune, dar denumirea este utilizată în special pentru setul de practici cuprins în „Yoga Sutras“ a lui Pantajali. Un bărbat care practică yoga este un yogi sau yogin, iar o femeie practicantă este o yogini.

YOGACARA (S): Școala Gândirii Unice a budismului indian, fondată în secolul IV-lea d.Hr. de frații Vasubandhu și Asanga; uneori cunoscută sub denumirea „Conștiința Unică“ sau Vijnanavada.

YU (C): dorință.

ZAKAT (A): o taxă de votare plătită de adepții islamului în beneficiul săracilor.

ZARATHUSTRA: numele persan, deci cel adevărat, al lui Zoroastru (adaptarea grecească).

ZAZEN (J): disciplina Zen de meditație statică, folosită de toate școlile, dar de o semnificație specială în școala Soto Zen.

Bibliografie generală

1. Baskin, W., *Classics in Chinese Philosophy*, Totowa, NJ, Rowan & Allenheld, 1972.
2. Chan, Wing-tsit., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
3. Cleary, J.C., *Zen Dawn*, Boulder, CO, Shambhala, 1991.
4. Conze, E., *Buddhism*, a 3-a ediție, Oxford, Bruno, Cassirer, 1957.
5. Dasgupta, Surandranath, *A History of Indian Philosophy*, 5 vol, Cambridge, Cambridge University Press, 1922-1955.
6. Dumoulin, H., *A History of Zen Buddhism*, trad. P. Peachey, Londra, Faber & Faber, 1963.
7. Fahkry, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1970, Londra, Longman, 1983.
8. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, 2 vol. Princeton, Princeton University Press, vol. 1, a 2-a ediție, 1952; vol. 2, 1952.
9. Fung Yu-lna, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. D. Bodde, New York, Free Press, 1948.
10. Hughes, E.R., *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londra, Dent, 1942.
11. Nakamura, H., *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, ed. P.P. Weiner, Honolulu, University of Hawaii Press, 1964.
12. Needham, J., *Science and Civilization in China*, 2 vol, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
13. Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vol, Londra, Allen & Unwin, ed. din 1940.
14. Radhakrishnan, S., and Moore, C.A. (editori), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
15. Sharif, M.M., *A History of Muslim Philosophy*, 2 vol, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-1966.

Cuprins

Editor: VALENTIN NICOLAU
Lector: NICOLETA GHEMENT
Tehnoredactare computerizată: LUMINIȚA CATANĂ

Apărut 1999, București

Tiparul executat la S.C. TIPOCART BRAȘOVIA S.A.



[illegible] *Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Waley, A., *The Analects of Confucius*, Londra, Allen & Unwin, 1938.

ARAM KHACHATURIAN (1903-1978)

SPARTACUS — Excerpts from the Ballet

1	Variation of Aegina — Final Bacchanalian Scene Variation der Aegina — Bacchanal Variation d'Aegina — Scène finale: Bacchanale	[3'21"]
2	Adagio of Spartacus and Phrygia Adagio von Spartakus und Phrygia Adagio de Spartacus et Phryigia	[10'20"]
3	Scene and Dance/Szene und Tanz/Scène et danse	[4'17"]
4	Dance of the Gaditanian Maidens — The Victory of Spartacus Tanz der gaditanischen Mädchen — Sieg des Spartakus Danse des jeunes filles des Gadès — La victoire de Spartacus	[6'28"]

GAYANEH — Suite from the Ballet

5	Gopak	[3'01"]
6	Sabre Dance/Säbeltanz/Danse du Sabre	[2'20"]
7	Ayesha's Dance/Aischas Tanz/Danse d'Aïcha	[2'48"]
8	Dance of the Rose-Maidens/Tanz der Rosenmädchen/Danse des jeunes filles en rose	[2'18"]
9	Mountaineers' Dance/Tanz der Bergbewohner/Danse des montagnards	[1'54"]
10	Lullaby/Schlaflied/Berceuse	[6'21"]
11	Dance of the Young Kurds/Tanz der jungen Kurden/Danse des jeunes Kurdes	[2'45"]
12	Armen's Variation/Armens Variation/Variation d'Armène	[1'59"]
13	Lezghinka/Lesginka/Lezghinka	[2'30"]

ROYAL PHILHARMONIC ORCHESTRA
YURI TEMIRKANOV



DDD

Producer/Produzent/Direction artistique: John Fraser
Balance Engineer/Tonmeister/Ingénieur du son: Mark Vigars
Cover/Titelseite/En couverture: John Meehan & Eleanor D'Antuono performing in Spartacus at an American Ballet Theater Gala.
photo: © Jack Vartoogian

EMI Records Ltd. Hayes Middlesex England

Printed in W. Germany
Imprimé en Allemagne
Made in W. Germany

ARAM KHACHATURIAN (1903-1978)

SPARTACUS — Excerpts from the Ballet

1	Variation of Aegina — Final Bacchanalian Scene Variation der Aegina — Bacchanal Variation d'Aegina — Scène finale: Bacchanale	[3'21"]
2	Adagio of Spartacus and Phrygia Adagio von Spartakus und Phrygia Adagio de Spartacus et Phryigia	[10'20"]
3	Scene and Dance / Szene und Tanz / Scène et danse	[4'17"]
4	Dance of the Gaditanian Maidens — The Victory of Spartacus Tanz der gaditanischen Mädchen — Sieg des Spartakus Danse des jeunes filles des Gadès — La victoire de Spartacus	[6'28"]

GAYANEH — Suite from the Ballet

5	Gopak	[3'01"]
6	Sabre Dance / Säbeltanz / Danse du Sabre	[2'20"]
7	Ayesha's Dance / Aischas Tanz / Danse d'Aïcha	[2'48"]
8	Dance of the Rose-Maidens / Tanz der Rosenmädchen / Danse des jeunes filles en rose	[2'18"]
9	Mountaineers' Dance / Tanz der Bergbewohner / Danse des montagnards	[1'54"]
10	Lullaby / Schlaflied / Berceuse	[6'21"]
11	Dance of the Young Kurds / Tanz der jungen Kurden / Danse des jeunes Kurdes	[2'45"]
12	Armen's Variation / Armens Variation / Variation d'Armène	[1'59"]
13	Lezghinka / Lesginka / Lezghinka	[2'30"]

ROYAL PHILHARMONIC ORCHESTRA

YURI TEMIRKANOV

DDD

Producer / Produzent / Direction artistique: John Fraser
Balance Engineer / Tonmeister / Ingénieur du son: Mark Vigars
Cover / Titelseite / En couverture: John Meehan & Eleanor D'Antuono
performing in Spartacus at an American Ballet Theater Gala.
photo: © Jack Vartoogian

EMI Records Ltd. Hayes Middlesex England

Printed in W. Germany
Imprimé en Allemagne
Made in W. Germany

Digitally remastered

434 784-2
ADD

Christoph Willibald Gluck
(1714-1787)

ORPHÉE ET EURYDICE

Tragédie-opéra en trois actes
in three acts

Version originale complète en français pour ténor, 1774
Unabridged original French version for tenor, 1774

Livret · Libretto:
Ranieri de' Calzabigi/Pierre-Louis Moline

Orphée	**Léopold Simoneau**
Eurydice	**Suzanne Danco**
L'Amour	**Pierrette Alarie**
Une Ombre heureuse	**Suzanne Danco**

Ensemble Vocal Roger Blanchard
Orchestre des Concerts Lamoureux

HANS ROSBAUD

Mono recording
Enregistrement · Recorded: Paris, 4/1956

PHILIPS

Printed in Germany Made in Germany





Christoph Willibald Gluck
(1714-1787)

ORPHÉE ET EURYDICE

Tragédie-opéra en trois actes
in three acts

Version originale complète en français pour ténor, 1774
Unabridged original French version for tenor, 1774

Livret · Libretto:
Ranieri de' Calzabigi/Pierre-Louis Moline

Ensemble Vocal Roger Blanchard
Orchestre des Concerts Lamoureux

HANS ROSBAUD

Enregistrement · Recorded: Paris, 4/1956

Orphée — **Léopold Simoneau**

Eurydice — **Suzanne Danco**

L'Amour — **Pierrette Alarie**
Amor, god of love

Une Ombre heureuse — **Suzanne Danco**
A Blessed Spirit

CONTENTS · INHALT · TABLE · INDICE

Pag
Sei

		Timing	Page Seite

Deuxième acte · Act Two

CD 2 (434 742-2)		Timing	Page Seite
	[Danses des Ombres heureuses]		
1	- N° 29 Lent et très doux	2'28"	40
2	- N° 30 Même mouvement	3'01"	40
3	- N° 30bis Lent et très doux	1'16"	40
4	- N° 31 Dolce con espressione	2'39"	40
5	N° 32 Air avec chœur "Cet asile aimable et tranquille" Une Ombre heureuse, chœur des Ombres heureuses	3'29"	40
6	N° 33 Récit "Quel nouveau ciel pare ces lieux!" Orphée	5'19"	41
7	N° 34 Chœur "Viens dans ce séjour paisible" Chœur	2'43"	41
8	N° 35 [Danse des Ombres heureuses]	2'45"	41
9	N° 36 Récit avec chœur "Ô vous, ombres que j'implore" Orphée, chœur	0'51"	42

ROMEO & JULIETTE



Charles Gounod 1818-1893

Opéra en 5 actes. Livret de Jules Barbier et Michel Carré, d'après Shakespeare. (Éditions Choudens).

Roméo	ALFREDO KRAUS
Juliette	CATHERINE MALFITANO
Frère Laurent	JOSÉ VAN DAM
Mercutio	GINO QUILICO
Stephano	ANN MURRAY
Le Comte Capulet	GABRIEL BACQUIER
Gertrude	JOCELYNE TAILLON
Tybalt	CHARLES BURLES
Le Comte Paris	KURT OLLMANN
Gregorio	JEAN-MARIE FREMEAU
Benvolio	ROGER TRENTIN
Le Duc de Vérone	JEAN-JACQUES DOUMÈNE
Frère Jean	GÉRARD BLATT
Manuela	MARIE-CHRISTINE BRUNEAU
Pépita	MARIE-CLAUDE LANOT
Angelo	THIERRY DRAN

Chef de chant/Coach Master/Korrepetitor: **Anne-Marie Fontaine**
Chœur Régional Midi-Pyrénées
Chef des chœurs/Chorus Master/Chorleitung: José Aquino
Chœur et Orchestre du Capitole de Toulouse
Chef des chœurs/Chorus Master/Chorleitung: Guy Lhomme
direction/conducted by/Dirigent

Michel Plasson

Enregistré/recorded/aufgenommen: Toulouse, Halle-aux-Grains, 25.VI.-7.VII.1983
Producteur délégué/executive producer/Produzent: Alain Lanceron
Directeur artistique/producer/Aufnahmeleiter: Eric Macleod
Ingénieur du son/balance engineer/Tonmeister: Roger Ducourtieux

En couverture/front cover/Titelseite: photo Christian Steiner (maquillage Charles Elsen)

Alfredo Kraus enregistre avec l'aimable autorisation de/records by kind permission of/mit freundlicher Genehmigung von Carillon Records.

COMPACT DISC 1

OUVERTURE

1	PROLOGUE	"Vérone vit jadis deux familles rivales..." (Chœur)	(6'46)

ACTE PREMIER / ACT ONE

2	N° 1 - INTRODUCTION	"L'heure s'envole..." (Tybalt / Pâris / Capulet / Juliette / Mercutio / Roméo / Chœur)	(11'33)
3	N° 2 - BALLADE DE LA REINE MAB	"Mab, la reine des mensonges..." (Mercutio)	(2'22)
4	N° 2 a - RÉCITATIF & SCÈNE	"Eh bien!... que l'avertissement me vienne de Mab..." (Roméo / Mercutio)	(3'47)
5	N° 3 - ARIETTE	"Ah! - Je veux vivre dans le rêve..." (Juliette)	(3'36)
6	N° 3 a - RÉCITATIF	"Le nom de cette belle enfant?" (Roméo / Grégorio / Gertrude / Juliette)	(0'39)
7	N° 4 - MADRIGAL	"Ange adorable..." (Roméo / Juliette)	(4'06)
8	N° 5 - FINALE	"Quelqu'un!" (Roméo / Juliette / Tybalt / Pâris)	(5'33)

ACTE DEUXIÈME / ACT TWO

9	N° 6 - ENTRACTE & CHŒUR	"O nuit! sous tes ailes obscures..." (Roméo / Mercutio / Chœur)	(4'02)
10	N° 7 - CAVATINE	"L'amour, l'amour! Oui, son ardeur a troublé..." (Roméo)	(4'24)
11	N° 8 - SCÈNE & CHŒURS	"Hélas: moi, le haïr!..." (Juliette / Roméo / Grégorio / Les Valets / Gertrude / Chœur)	(9'00)

COMPACT DISC 2

1	N° 9 - DUO	"O nuit divine! je t'implore!..." (Roméo / Juliette / Gertrude)	(10'45)

ACTE TROISIÈME / ACT THREE

Premier tableau / Scene One

2	N° 10 - ENTRACTE & SCÈNE	"Mon père! Dieu vous garde!..." (Roméo / Frère Laurent / Juliette)	(6'45)
3	N° 11 - TRIO & QUATUOR	"Dieu qui fit l'homme à ton image!" (Frère Laurent / Juliette / Roméo / Gertrude)	(5'57)